كارل مارکس

رساله‌ی دکترای فلسفه

اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریتی و اپیکوری



مترجمان: دکتر محمود عبادیان - حسن قاضی مرادی

رسالەی دکترای فلسفە

رساله‌ی دکترای فلسفه

(اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور)

کارل مارکس

مترجمان

دکتر محمود عبادیان - حسن قاضی مرادی



نشراختران

Marx, Karl
مارکس، کارل ۱۸۱۸ - ۱۸۸۳.
رساله‌ی دکترای فلسفه (اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور) نوشته‌ی کارل مارکس؛ ترجمه‌ی دکتر محمود عبادیان ـ حسن قاضی مرادی. ـ تهران: اختران، ۱۳۸۱.
۱۷۸ ص.
ISBN 964-7514-09-3
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
۱. فلسفه طبیعت. ۲. دموکریت، قرن ۵ ق. م. Democritus ۳. اپیکور ۳۴۱ - ۲۷۰ ق. م. Epicurus الف. عبادیان، محمود، مترجم. ب. قاضی مرادی، حسن، - ۱۳۰۷، مترجم. ج. عنوان. د. عنوان: اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور.
۵ ر ۲۳ م / B ۲۷۵۰ ۱۹۳
کتابخانه ملی ایران ۲۵۱۸۳ - ۸۰ م

کتاب حاضر ترجمه بخش
"Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of nature"
از کتاب "Collected Works" است.



نشر اختران

رساله‌ی دکترای فلسفه
(اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور)
نویسنده: کارل مارکس
مترجمان: دکتر محمود عبادیان - حسن قاضی مرادی
ویراستار: حسن مرتضوی
ناشر: اختران
نوبت چاپ: اول ۱۳۸۱
تیراژ: ۳۳۰۰ جلد
چاپ: فرشیوه - صحافی: دیدآور
مرکز پخش: خیابان انقلاب، بازارچه کتاب، کتاب اختران
تلفن: ۶۴۱۱۴۲۹ - ۶۹۵۳۰۷۱ فاکس: ۶۹۶۰۱۷۰

http://www.akhtaranbook.com
E-mail:info@akhtaranbook.com
ISBN 964-7514-09-3

یادداشت مترجمان

هرچند تحصیلات دانشگاهی مارکس در رشته‌ی حقوق و در دانشگاه بن آغاز شد امّا با اخذ درجه‌ی دکترای فلسفه از دانشگاه ینا به پایان رسید. مارکس در اکتبر ۱۸۳۵ در هفده سالگی دوره‌ی دبیرستان را در تریر به پایان رساند و به دانشگاه بن رفت. در دبیرستان پس از آموختن زبان فرانسه و لاتین در سطح عالی، نزد خود به آموزش زبان‌های اسپانیایی، ایتالیایی، اسکاندیناویایی، هلندی، روسی و انگلیسی پرداخت. با ورود به دانشگاه به تشویق و تأکید پدرش ــ که دوست داشت حقوق‌دان شود ــ تحصیل در رشته‌ی حقوق را شروع کرد. با این وجود به فلسفه و ادبیات بیش از حقوق علاقه داشت. هم‌چنان که دوست داشت شاعر و نمایشنامه نویس شود. از همین دوره بود که به مطالعه‌ی اسطوره‌شناسی یونان و روم باستان و تاریخ هنر پرداخت.

مارکس در نخستین سال تحصیل ــ شاید به همین علت که به رشته‌ی حقوق بی‌علاقه بود ــ تا حدودی از آموزش رسمی دانشگاهی کناره گرفت. همین باعث شد که پدرش مصلحت‌بینانه با انتقال او به دانشگاه برلین (سال ۱۸۳۶) موافقت کند. در دانشگاه برلین با جمع بزرگی از متفکران برجسته که در قلمروهای دین، فلسفه، اخلاق، سیاست،... در چالش نظری با یکدیگر بودند مواجه شد. سلطه‌ی عظیم فکری از آنِ هگل بود. مارکس به آموزش جدّی فلسفه‌ی هگل ــ که بعدها او را «استاد بزرگ ما» خواند ــ پرداخت. در همین دوره بود که به هگلی‌های جوان پیوست. او که دیگر به رشته‌ی فلسفه پیوسته بود چهار سال در برلین ماند و در مارس ۱۸۴۱ دوره‌ی دانشجویی خود را در رشته‌ی فلسفه به پایان رساند و رساله‌ی دکترای فلسفه‌اش را به دانشگاه ینا

عرضه کرد. این دانشگاه در ۱۵ آوریل ۱۸۴۱ با پذیرش رساله‌ی بسیار پیچیده‌اش درجه‌ی دکترای فلسفه را به مارکس داد.

مارکس از سال ۱۸۳۸ در دانشگاه برلین به مطالعه‌ی گسترده‌ی فلسفه‌ی یونان بر مبنای منابع اصلی به زبان یونانی و به‌ویژه به مطالعه‌ی فلسفه‌ی اپیکور پرداخت. حاصل این مطالعات ازجمله هفت دفتر یادداشت درباره‌ی فلسفه‌ی اپیکور بود. این دفاتر بخشی از مطالبی بودند که می‌خواست در نوشتن اثر بزرگی مورد استفاده قرار دهد؛ اثری که خیال داشت در مورد فلسفه‌ی یونان باستان و به‌ویژه فلاسفه‌ی رواقی، اپیکوری و شک‌گرا بنویسد. از این مطالعات و یادداشت‌های گسترده فقط همین رساله‌ی دکترای او با عنوان «اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعتِ دموکریت و اپیکور» تنظیم، تدوین و به دانشگاه ارائه شد. چنان‌که خود او در مقدمه توضیح می‌دهد به‌علت اولویّت‌های جدید فلسفی و سیاسی که برای او به وجود آمد دیگر هرگز به قصد خود در نوشتن چنان اثری بازنگشت و تنها کوشید رساله‌ی دکترای خود را منتشر کند. در این دوره‌ی تلاش برای چاپ رساله بود که متن اصلی دست‌نویس گم شد. هم‌چنان که در یادداشت‌های ویراستار مجموعه‌ی آثار مارکس و انگلس در پایان رساله آمده مارکس باز هم کوشید تا رساله را مطابق با رونوشت ناقصی به چاپ رساند که توسط فردی که اکنون ناشناخته است، نوشته شده بود. مارکس این رونوشت ناقص را بازخوانی و به خط خود تصحیح و حاشیه‌نویسی کرد. اما بخش‌های ناقص آن (بخش‌های چهارم و پنجم فصل اول و قسمت بیشترِ ضمیمه) به این رونوشت اضافه نشد. به هر حال رساله به همان صورت ناقص برای نخستین بار در سال ۱۹۰۲ به‌شکل کتاب به چاپ رسید. در سال ۱۹۵۶ مجموعه‌ی هفت دفتر یادداشت او درباره‌ی فلسفه‌ی اپیکور برای نخستین بار و به زبان اصلی در مجموعه آثار مارکس و انگلس انتشار یافت.

رساله‌ی دکترای مارکس حاصل دوره‌ی ۱۸۴۱-۱۸۳۸ زندگی اوست. در

این دوره، مارکس به حلقه‌ی هگلی‌های جوان پیوسته بود و به‌مرور، خود از بنیان‌گذاران جناح چپ هگلی‌های جوان شد. هم انتخاب موضوع رساله و هم نوع نگاهی که مارکس به این موضوع دارد نشان‌گر این موضع فکری اوست. در مقدمه‌ی رساله‌اش مدعی می‌شود که می‌خواهد گره‌ی ناگشوده‌یی در تاریخ فلسفه ــ یکسان پنداشتن فیزیک دموکریت و اپیکور ــ را بگشاید. در تاریخ فلسفه از ابتدا این نظر رایج بود که فیزیک دموکریت و اپیکور در اساس تفاوتی با هم ندارند؛ اپیکور به بازنویسی نظرات دموکریت پرداخته و اگر این‌جا و آن‌جا هم به‌ظاهر تفاوت‌هایی وجود دارد ناشی از نکته‌پردازی‌های دلبخواهانه‌ی اپیکور است تا نظرات خود را از آرای دموکریت متمایز نشان دهد. محور رساله‌ی مارکس پرداختن به همین موضوع است. مارکس با چنین نظری، که از سوی متفکران بسیاری، از سیسرو تا لایب‌نیتس، اظهار شده است مخالفت می‌کند. او هر چند به مبانی مشترک فیزیک دموکریت و اپیکور توجه دارد امّا اپیکور و دموکریت را نهایتاً متعلّق به دو مکتب مهم در تاریخ اندیشه‌ی فلسفی یونانی می‌داند: یکی حلقه‌ی فلسفه‌ی رواقی، اپیکوری، شک‌گرا و دیگری حلقه‌یی با نام عمومیِ تفکّر اسکندرانی.

مارکس در بخش‌های مختلف دو فصل رساله‌اش از جنبه‌های مختلفی فیزیکِ (فلسفه‌ی طبیعت) دموکریت و اپیکور و پی‌آمدهای آن دو را می‌سنجد. در سه بخش به‌جا مانده از فصل اول، اختلاف میان فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور را از منظری کلّی بررسی می‌کند. در بخش اول موضوع رساله را شرح داده و در بخش دوم نظرات چند تن از متفکران را که برضد اپیکور موضع گرفته و او را به سرقت ادبی از فلسفه‌ی طبیعت دموکریت متهم کرده‌اند طرح کرده و سپس در بخش سوم مشکلاتی را که در صورت یکسان انگاری دو فیزیک دموکریت و اپیکور ایجاد می‌شود از منظری کلی متذکر می‌شود.

در فصل دوم رساله، مارکس همین اختلاف میان فلسفه‌ی طبیعت دو

فیلسوف را به‌طور تفصیلی بررسی می‌کند. در بخش نخست حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم را به‌عنوان نکته‌ی مهم اختلاف دو فیزیک دموکریت و اپیکور مطرح کرده و به تحلیل این حرکت و نتایج فلسفی آن می‌پردازد. بخش دوم به کیفیّات اتم اختصاص دارد و تضادِ مفهوم و وجودِ اتم سنجیده می‌شود. در بخش سوم بحث پیچیده‌یی در تمایزگذاری میان اصول یا مبادی تجزیه‌ناپذیر با عناصر تقسیم‌ناپذیر ارائه می‌شود. موضوع بخش چهارم، زمان در فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور است. مارکس در این بخش به برخورد کیفیتاً متفاوت دموکریت و اپیکور به مسئله‌ی زمان می‌پردازد. بخش پنجم به بررسی نظریه‌ی «شهاب‌ها» ی اپیکور که مارکس برای آن جایگاه مهّمی در جهان‌شناسی و فلسفه‌ی اپیکور قائل است، اختصاص داده شده است.

در قسمت ناچیزی که از ضمیمه باقی مانده مارکس جدل پلوتارک را علیه الهیات اپیکور نقد می‌کند.

مارکس با بررسی چنین موضوعاتی است که موضع فلسفی و انتقادی خود را نسبت به نظرات فیلسوفان و ازجمله هگل روشن می‌کند. از یک سو با این که نگرش ماتریالیستی را هم در دموکریت و هم در اپیکور تشخیص می‌دهد امّا نگرش فیزیکی اپیکور و نتایج فلسفی آن را تأیید می‌کند؛ تأییدی که در آن انقلابی‌گری خودش ــ البته در این‌جا در قلمرو فلسفه ــ طنین‌انداز است. و از سوی دیگر تأیید او از اپیکور یک‌جانبه نیست، چرا که به‌طور ضمنی از اپیکور نیز انتقاد می‌کند؛ به‌طور مثال آن جا که آزادی‌خواهیِ انسان‌گرایانه‌ی اپیکور را در حدّ ادراک حسی می‌شمارد. و نیز با این که در سنجش فلسفه‌ی طبیعت اپیکور و دموکریت آشکارا نگرش هگلی دارد ــ و این موضوع حتی در سبک نگارش رساله‌اش بارز است ــ امّا موضع انتقادی‌اش را نیز نسبت به هگل نشان می‌دهد. چرا که اگر چه استاد بزرگ او در درس‌هایی در تاریخ فلسفه‌اش به برجسته کردن نقش دموکریت در تاریخ فلسفه‌ی یونان می‌پردازد و در عین حال چندان اعتنایی به اپیکور نشان نمی‌دهد، این شاگرد سرکش

برعکس استاد رفتار می‌کند. رفتاری نه‌فقط در جهت انتقاد از هگل بلکه انتقاد از هر فیلسوف دیگری که مطابق با نظرات مرسوم به بررسی نظرات اتمیست‌های یونان باستان و به‌ویژه دموکریت و اپیکور پرداخته بود.

مارکس در بیست سالگی آموزش و تحقیق در فلسفه‌ی یونان را به‌طور جدی دنبال کرد و در بیست و سه سالگی رساله‌ی دکترای غامض و بسیار انتزاعی‌اش را ارائه کرد. طبعاً موضوع رساله و نیز سنّت فلسفی‌یی که مارکس در چارچوب آن به تحقیق و نقد پرداخته در تشدید بار انتزاعی آن نقش داشته است. او به بررسی نظرات فیلسوفان اتمیست (و اخلاق‌گرای) یونان می‌پردازد، فیلسوفانی که صرفاً از طریق تفکّر انتزاعیِ فلسفی می‌کوشیدند تا الگویی مجرّد برای تبیین اتمی جهان طبیعی خلق کنند. الگویی که اساساً نه ممکن بود و نه قرار بود علمی باشد. این الگویی فلسفی بود که نتایج آن به‌کار تبیین فکری ـ عملیِ زندگی بشر در جهان می‌آمد. مارکس در مقام دانشجوی فلسفه‌یی که معرّف اوج فلسفه‌ی کلاسیک آلمان یعنی فلسفه‌ی هگل بود، با این‌که از موضع نگرش مادّی همین اوج فلسفی را زیر نگاه انتقادی خود دارد به سنجش الگوی مجردّی می‌پردازد که حاصل تأمّل نظری فلاسفه‌ی اتمیست یونانی است. طبعاً چون این تلاشِ انتزاعی از چنین موضعی و آن هم توسط دانشجویی که معترف به تدوین رساله‌یی «فاضل‌مآبانه» است شرح و نقد شود، حاصل همین رساله‌ی غامض و مجردّی می‌شود که ارائه شده است. در عین حال رساله‌ی مارکس معرف نگرش موشکافانه و ژرف او نسبت به موضوعی است که به‌عنوان محور رساله‌اش انتخاب کرده، هم‌چنان که تلاش بسیار محقّقانه‌یی را برای اثبات مدعای خویش صرف کرده است. نگرش و تلاشی که در متن رساله و نیز یادداشت‌های متن به چشم می‌خورد و ازجمله در بخش اول از فصل دوم (انحراف اتم از مسیر مستقیم) مثال‌زدنی است. به‌منظور معرفی جامع‌ترِ محتوای رساله و برای خوانش واضح‌ترِ فقط همین بخش، به

پیشینه‌ی نظریّه‌ی اتمی در یونان باستان اشاره‌یی می‌کنیم.

محور فرهنگ و تمدن یونان باستان رابطه‌ی انسان و طبیعت است که علم و فلسفه از آن نتیجه می‌شوند. در مرحله‌ی نخستینِ تحوّل اندیشه‌ی فلسفی در یونان، فلاسفه در مشاهده‌ی طبیعت و دگرگونی‌های دائمی آن عمدتاً با دو مسئله مواجه بودند: یکی این که طبیعت چگونه و از چه ساخته شده است و دیگر آن‌که آیا در پس این همه دگرگونی، بنیان‌های ثابتی وجود دارد یا نه.

اگر نخستین فلاسفه‌ی طبیعت‌گرا ــ برجسته‌تر از همه، امپدوکلس ــ با عواملی چون آب و آتش و باد و خاک به‌عنوان عناصر بنیانی طبیعت به توضیح جهان طبیعی می‌پرداختند، اتم‌گرایان در جستجوی عنصر اساسی ثابت، نابود نشدنی و تقسیم‌ناپذیری بودند که به‌عنوان عنصر بسیط و مطلق، کل طبیعت از آن منشأ گرفته باشد. اینان به فرض وجود اتم، (Atomos) به‌معنای عنصر تقسیم‌ناپذیر، رسیدند. هستی‌یی که وجودش به هیچ چیز بستگی ندارد. اتم، پُر و صلب درنظر گرفته شد. در عین حال برای این که حرکت اتم از نظر منطقی ممکن باشد فضای تهی یا خلأ نیز فرض گرفته شد. این دو ــ اتم و خلأ ــ از نظر اتمیست‌ها دو وجود پایه‌یِ طبیعت بودند. بدین‌سان، اتمیست‌ها نحله‌یی فلسفی با گرایش مادّی را در فلسفه‌ی یونان باستان تشکیل می‌دادند. (به‌طور مثال متمایز از فیثاغورثیان که چون «عدد» را عنصر پایه‌یی می‌شناختند به‌گرایشات ایده‌آلیستی تعلق داشتند.)

مؤسس مکتب اتم‌گرایان یونانی را لئوسیپوس (Leucippus) (۳۷۰-۴۵۰ ق . م .) می‌شناسند. او به تعریف اتم پرداخت و برخی از ویژگی‌های آن را ــ مثل شکل و اندازه ــ برشمرد. امّا چهره‌ی برجسته‌ی اتم‌گرایان که سهم مهمی در توضیح نظام‌مند جهان بر اساس نظریّه‌ی اتمی داشت، شاگرد او دموکریت است.

دموکریت (۳۷۰-۴۶۰ ق . م .) معتقد بود در جهان طبیعی چیزی جز اتم

و خلأ وجود ندارد. از نظر او همه‌ی خصایصی که انسان برای عناصر طبیعی قائل است (مثلاً سختی و نرمی، شیرینی و تلخی و...) ناشی از عرف است و نه این که چنین ویژگی‌هایی در خودِ طبیعت وجود داشته باشد. او تحریک حواس و خود آنان را نیز ناشی از تأثیر اتم بر روان انسان می‌داند. او برای اتم‌ها ذات یکسانی قائل بود و در عین حال از نظر او اتم‌ها در اندازه و شکل و وضع و ترتیب (یعنی ترتیبِ ترکیب اتم‌ها) از هم متمایز می‌شوند. دموکریت با قائل شدن به چنین ویژگی‌هایی برای اتم، نخستین فیلسوفی است که می‌کوشد حتی بو و رنگ را مطابق با نظریه‌ی اتمی تبیین کند. هر اتحاد و به هم پیوستگی اتم‌ها معرّف تولد و زندگی و هر از هم پاشیدگی و جدایی آنان معرّف مرگ است. از نظر دموکریت روح انسان نیز از اتم‌های سبک مثل اتم‌های آتش تشکیل شده که با مرگ جسم از آن جدا و پراکنده می‌شوند.

از نظر دموکریت، از آن جا که اتم هستیِ مطلق و ابدی است و همه چیز از اتم تشکیل شده است پس در جهان نه چیزی خلق و نه نابود می‌شود؛ بلکه همه چیز هست و تغییر می‌یابد. دموکریت علّت اولیه‌ی حرکت اتم‌ها و برخوردشان به یکدیگر را گرداب آغازین هستی و اینرسیِ ناشی از برخورد اتم‌ها می‌داند. از این لحاظ، او برای حرکت اتم‌ها علّتی ورای هستیِ خودِ آنان در نظر می‌گیرد.

دموکریت برای حرکت اتم‌ها و تغییر در ترکیب آنان با یکدیگر، طرح یا هدفی از پیش قائل نیست. او این حرکت و تغییر را ناشی از ضرورتِ صرف می‌داند. به همین دلیل مطابق نظریّه‌ی اتمی او، با دانستن موقعیّت، سرعت و جهت اتم می‌توان آینده‌ی حرکت اتم را با قطعیّت تعیین کرد. چرا که حرکت اتم مبتنی بر ضرورت بی‌خدشه است. همین طرز تلقی چون به متافیزیکِ دموکریت کشیده شود نتیجه‌یی جز این به دست نمی‌آید که زندگی انسان در قید ضرورتِ مطلق و سرنوشت و تقدیر خدشه‌ناپذیر است.

او معتقد است که تغییر در کمیّت اتم‌ها موجب تغییر کیفیِ مجموعه‌ی آنان

در هستی‌بخشیدن به اشیا و پدیده‌های طبیعی می‌شود. او برای اتم کیفیاتی قائل است و بیش از همه بر اندازه و شکل اتم تأکید دارد. وزن اتم از نظر دموکریت مشخصه‌ی مهمی نیست، بلکه بیشتر هم‌چون یکی از بروزات اندازه‌ی اتم درنظر گرفته می‌شود.

نظریّه‌ی اتمی دموکریت که بسیار استادانه طراحی شده مظهر اعتلای ماده گرایی یونان باستان است. ماده گرایی او نیز ازجمله بر این امر تأثیر داشت که در قلمرو اخلاق خواستار شادی بود و بالاترین خیر را میانه‌روی و آرامش می‌دانست. انگار گریزی از این نبوده و نیست که جستجوی غایت در هر نوع گرایش فلسفیِ ماده گرایانه، به این یا آن صورت، راه به «شادی» بجوید.

اپیکور (۲۷۰-۳۴۰ ق . م .) ماده گرایی اتمیست‌های یونان باستان را به اوج رساند. اپیکور معتقد است که چیزی از هیچ پدید نمی‌آید. از این رو برای جهان هستی نقطه‌ی آغاز قائل نیست؛ جهان همیشه وجود داشته و همیشه وجود خواهد داشت. اتم و خلأ دو هستی مطلق هستند که وجودشان به وجود هیچ چیز وابسته نیست و همه‌ی جهان از این دو عنصر اولیه هستی می‌گیرد. بنیاد فیزیک اپیکور بر فیزیک دموکریت استوار است امّا در نظریّه‌ی اتمی دست کم در سه مورد از آن متفاوت است و همین موارد اختلاف در اتم‌شناسی این دو فیلسوف است که به نتایج فلسفی بسیار متمایزی در توضیح جهان از سوی آنان انجامیده است. سه مورد اختلاف عبارت است از:

۱-وزن: اپیکور علاوه بر شکل و اندازه برای اتم‌ها وزن قائل شد و آن را عامل اولیه‌ی حرکت اتم در خلأ معرفی کرد. به این معنی که اتم به‌واسطه‌ی وزن خود در خلأ حرکت سقوطی در مسیر مستقیم دارد. حرکتی با سرعت ثابت که برآمده‌ی ذات طبیعی (مادّی) خود اتم بوده و هیچ علت و ضرورتی در خارج از هستی اتم ندارد. همین قائل شدن به سرعت ثابت در حرکت سقوطی برای تمام اتم‌ها با شکل، اندازه و وزن متفاوت، نشانی از عظمت و تعالی اندیشه‌ی فلسفی یونان باستان دارد. امّا اگر اتم فقط چنین حرکتی داشته

باشد ــ که به‌واسطه‌ی فقط وزن، حرکت دیگری برای آن متصور نیست ــ برخورد اتم‌ها با یکدیگر و بنابراین خلق اشیا و پدیده‌های طبیعت نـاممکن می‌شود. از این رو منطقاً باید حرکت دیگری وجود داشته باشد که اپیکور آن را «انحراف اتم از مسیر مستقیم» می‌داند.

۲ـ انحراف اتم از مسیر مستقیم: اپیکور معتقد است که حرکت انحرافی اتم‌ها از مسیر مستقیمِ سقوطی، حرکتی خود به خودی و تصادفی است که در مکان و زمان نامشخصی در حدّ ناچیزی روی می‌دهد و باعث تلاقی و دفع (وازنش) اتم‌ها نسبت به یکدیگر می‌شود. این حرکتی است که علت معیّنی ندارد. با قائل شدن به تصادفی بودن این حرکت، اپیکور عنصر تـصادف را وارد توضیح جهان مادی کرده و جبرگرایی تام و بی‌خدشه‌ی دموکریت را نفی می‌کند. اپیکور با قائل شدن به حرکت انحراف اتـم از مسـیر مسـتقیم، هـم ضرورت و هم تصادف را به‌عنوان جلوه‌های واقعیت عینی برمی‌شمارد. در تفکّر فلسفی انسان، این قدم بزرگی به پیش بود. هر چـند کـه پـیش از آن، ضرورت در مفهوم Ananke و تصادف در مفهوم Tyche در اسطوره‌شناسی یونان حضور داشت اما ازجمله با اپیکور بود که ضرورت و تصادف به‌عنوان دو جنبه‌ی واقعیت عینی به تفکّر فلسفی راه یافت.

۳ـ کیفیّات محسوس: دموکریت معتقد بود که در جهان فقط اتم و خـلأ وجود دارد و هر کیفیّت اشیا مثل شیرینی و تلخی و یا نرمی و سختی و... ناشی از «عرف» و «قرارداد» است و وجود ندارد. او بر این عقیده است که اتم به خودی خود (فی‌نفسه) هیچ کیفیّت محسوسی ندارد و از این لحـاظ مـنطقاً اجسامی‌که از آنان پدید می‌آید نباید کیفیّت محسوسی داشـته بـاشند. ایـن کیفیّات فقط به حواس ما در می‌آید امّا ذاتیِ اجسام نیست. نتیجه‌ی چـنین دریافتی برای دموکریت ازجمله این است که چون یک شیء یـا پـدیده در شرایط متفاوت تأثیرات متفاوتی بر حوّاس انسان می‌گذارد پس نمی‌توان به حواس انسانی اعتماد کرد. ادامه‌ی این نظر می‌رسد به این کـه جـهان بـرای

حواس انسانی ناشناختنی می‌ماند.

امّا اپیکور معتقد است که هر چند اتم‌های منفرد دارای کیفیّات محسوس مشخصّی نیستند امّا اشیا و پدیده‌های واقعی که از ترکیب اتم‌های بسیار به وجود می‌آیند از کیفیّت محسوس برخوردار می‌شوند. در واقع کمیّت اتم‌ها آن‌جا که شیء و جسمی مادی را می‌سازد ایجادِ کیفیّت می‌کند. یعنی شیرینی و تلخی یا نرمی و سختی و... کیفیّت‌های ذاتیِ اشیا و اجسامی هستند که با حواس انسانی شناخته می‌شوند. در عین حال، اپیکور معتقد است که این کیفیّت‌ها در ارتباط با حواس و ارگانیسم انسانی است که معنی می‌یابند. چرا که به‌طور مثال او معتقد نیست که «سَم» در ذات خود کُشنده باشد، بلکه «سَم» در ارتباط با ارگانیسم انسانی است که کیفیّت کشندگی از خود بروز می‌دهد. از این لحاظ کُشندگیِ سَم در ارتباط با ارگانیسم انسانی به یک خصلت آن تبدیل می‌شود.

ازجمله بر بنیان همین تمایزات است که نظام فلسفی اپیکور از نظام فلسفی دموکریت جدا شده و به دنبال آن، نگرش فلسفی انسان‌گرایانه‌یی تدوین می‌شود. اپیکور با این تلقی که حرکت اتم (سقوط در خط مستقیم، انحراف از مسیر مستقیم و سپس برخورد و دفع) ذاتی بوده و به هیچ علت و عامل خارج از اتم بستگی ندارد جهان طبیعی را با خود ـ سامان‌دهی توضیح می‌دهد. عدم دخالت علت خارجی در شیوه‌ی هستی اتم، ایجاب می‌کند که حرکت آن ناشی از طبیعت خودش، به‌عنوان خصیصه‌یی در خود، باشد. با چنین دریافتی است که اپیکور به توضیح مکانیکی حرکت اتم می‌پردازد. از این رو هر چند اپیکور وجود خدایان را انکار نمی‌کند امّا برای آنان هیچ گونه دخالتی در امور جهان قائل نیست و اصولاً چنین دخالتی را در تضاد با مفهوم و شیوه‌ی هستی «خدا» می‌داند.

اپیکور بر این عقیده است که دو چیز باعث نفی شادی انسان می‌شود: ترس از خدایان و ترس از مرگ (و وضع پس از مرگ). او بر بنیان فیزیک

ماده گرایانه‌اش، متافیزیک خود را چنان از آن نتیجه گیری می‌کند تا انسان‌ها را در غلبه بر این دو ترس یاری دهد. آرامش (بی‌غمی Ataraxy) در متافیزیک اپیکور مفهومی کلیدی است و غایت اعلای زندگی شناخته می‌شود. مفهوم خدا در این ارتباط معنی می‌شود که خدا، روح متعالی و آرمانی است که شیوه‌ی هستی او آرامش (بی‌غمی) مطلق است. از این لحاظ دغدغه‌ی مصایب و معضلات این جهان را داشتن و هم‌چنان به اداره‌ی امور آن پرداختن با آرامش مطلق به‌عنوان شیوه‌ی هستی خدا در تضاد است. بنابراین خدایان هیچ دغدغه‌ی جهان و دخالت در امور آن را ندارند. از آن‌جا که اپیکور معتقد است از هیچ چیزی پدید نمی‌آید، بنابراین، از نظر او جهان همیشه بوده و همیشه خواهد بود. پس خدایان اپیکور از مشخصه‌ی آفرینندگی برخوردار نیستند. آنان که در «فضای بین جهان‌ها» و در آرامش مطلق زندگی می‌کنند اصلاً به هستیِ ما نیز وقوف ندارند. پس از این روی که خدایان در کار جهان هیچ گونه دخالتی ندارند انسان نباید از خشم خدایان بترسد یا چشم به لطف آنان داشته باشد. می‌توان گفت خدای اپیکور یک هستی اخلاقی است، حاصل نوعی آرمانی‌سازی (Idealization) ذهنیّت و غایات انسانی و تجلّی شایسته‌ـ ترین زندگی‌یی که می‌تواند وجود داشته باشد. به‌علاوه، نظام فلسفی اپیکور درمورد طبیعت، به انسان یاری می‌دهد تا از طریق همزیستی با طبیعت بر ترس غیرمنطقی‌اش از پدیده‌های طبیعی فایق آید. هم‌چنان که مرگ را نیز جلوه‌یی از همین همزیستی با طبیعت دانسته و از این طریق، انسان را در طرد ترس از مرگ یاری می‌دهد.

انسان‌گرایی اپیکور جلوه‌یی از حرکت خودبه‌خودی و تصادفی اتم‌ها در انحراف جستن از مسیر مستقیم است. بر بنیان چنین حرکتی است که اپیکور بسته بودنِ انسان را به زنجیرِ ضرورت ــ که در نظام فلسفی دموکریت امری مطلق بود ــ نفی می‌کند و برای انسان آزادی انتخاب مطابق با ضرورت‌های وجودیِ خودش قائل می‌شود. اگر حرکت انحرافی اتم از مسیر مستقیم آن را

از قید ضرورت مطلق می‌رهاند و برخلاف نظریّه‌ی دموکریت در حرکت آن جنبه‌یی از پیش‌بینی‌ناپذیری را وارد می‌کند، انطباق همین امر در زندگی انسانی عبارت می‌شود از این‌که خودتحقق‌بخشیِ انسان‌ها نیز ازجمله بر بنیان اراده‌ی آزاد آن‌ها استوار است؛ آن‌چه که به کردار آدمی جنبه‌یی از پیش‌بینی ناپذیری می‌دهد. چنین دریافتی به‌معنای قائل شدن به جنبه‌یی انتخابی ــ انتخاب بین این یا آن ــ برای زندگی انسانی است. خودتعیّن‌بخشی اتم‌ها چه در حرکت ضروری‌شان در مسیر مستقیم و چه در حرکت تصادفی‌شان در انحراف از آن مسیر، زمینه‌ی مادّیِ خودتعیّن‌بخشی جهان است.

۲ مارکس در بخش نخست از فصل دوم رساله‌اش به توضیح «انحراف اتم از مسیر مستقیم» در فیزیک اپیکور و برخی از نتایج آن در مقایسه با فیزیک دموکریت می‌پردازد.

مارکس در آغاز این فرض را پیش می‌گذارد که دموکریت به دو حرکت و اپیکور به سه حرکت اتم معتقدند؛ حرکت سوم مورد اعتقاد اپیکور حرکت انحراف از مسیر مستقیم است. سپس نظرات برخی از متفکران قدیم و جدید را در انتقاد از نظر اپیکور درباره‌ی حرکت اتم‌ها طرح و درک غلط آنان را از این حرکت آشکار کرده و سپس به توضیح این حرکت و جایگاه آن در فیزیک اپیکور می‌پردازد. او از جنبه‌های مختلفی این حرکت را می‌سنجد.

در فیزیک اپیکور کل وجود از دو عنصر پایه‌یی و در عین حال متضادِ اتم و خلأ تشکیل شده است. خلأ، فضای انتزاعی است و اگر هستی با اتم متعیّن می‌شود پس فضای تهی ــ یا ناهستی ــ می‌شود خلأ؛ وقتی هستیِ مطلق به اتم نسبت داده شد، ناهستیِ مطلق نیز باید وجود داشته باشد تا حرکت ممکن شود. این ناهستی همانا خلأ است. امّا اگر خلأ فضای انتزاعی است، نفی آن یعنی به هستی در آمدن، که معرف هستیِ اتم است، نیز باید فضایی باشد. اما حرکت سقوطی اتم در خط مستقیم حرکتی غیر فضایی است. در حالی که اتم نفی خلأ

و به‌قول مارکس «نفی بی‌واسطه‌ی فضای انتزاعی» است، پس خودش نیز باید در حرکت فضایی تعیّن یابد. تحقّق این ضرورت همانا حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم است. با این حرکت است که اتم می‌تواند به‌عنوان «نقطه‌یی فضایی» نفی‌کننده‌ی فضای انتزاعیِ خلأ «در تمامی قلمروش» باشد.

از نظر مارکس، اپیکور حرکت اتم در مسیر مستقیم را صرفاً ناشی از مادیّت محض اتم می‌داند. اما «وجود مطلقاً مادی» اتم باعث «هستیِ نسبی» آن می‌شود. چرا که اتم کیفیّات وجودی دیگری نیز دارد که در شکل محض آن تعیّن می‌یابد (مثلاً اندازه یکی از تعیّنات شکل محض اتم است.) این دو در یکپارچگیِ با هم، هستی مطلق اتم را می‌سازند. برای تحقّق هستیِ مطلقِ اتم می‌باید هستی نسبیِ ناشی از مادیّت اتم از طریق در تقابل قرار گرفتن آن با تعیّنِ دیگرِ اتم یعنی شکلِ محض نفی شود. اما نفی این هستیِ نسبی جز به‌معنای نفی حرکت اتم در مسیر مستقیم ــ شیوه‌ی هستیِ برآمده از مادیّت صِرف اتمِ در حرکت ــ یعنی جز به‌معنای انحراف جستن از مسیر مستقیم نیست. در این جا سخن از دو شیوه‌ی هستی نسبی و مطلق اتم است. شیوه‌ی هستی به‌واسطه‌ی مادیّتِ صِرف، شیوه‌ی با واسطه گی است. امّا شیوه‌ی هستی در بی‌واسطه گی محض، شیوه‌ی هستیِ فراز آمده در فردیّت محض است. برای این که شیوه‌ی هستیِ مطلق متحقّق شود باید شیوه‌ی هستیِ نسبی نفی شود و این یعنی نفی حرکت اتم در مسیر مستقیم. مارکس در توضیح نظر اپیکور تأکید دارد که با در نظر گرفتن اتم در شیوه‌ی هستی محض و مطلق‌اش، شکل وجودی اتم انحراف از مسیر مستقیم است.

اپیکور قائل به هستی مطلق و محض اتم است؛ هستی‌یی که مطابق با شیوه‌ی وجودی‌اش می‌باید هر شیوه‌ی دیگر هستی اتم را نفی کند. اما شیوه‌ی دیگر هستی اتم به‌واسطه‌ی «وجود مطلقاً مادی‌اش»، حرکت سقوطی در خط مستقیم است. منطقاً نفی این شیوه‌ی هستیِ باواسطه‌ی اتم، شیوه‌یی است که با حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم مشخص می‌شود. این شیوه‌ی هستی بر

ضرورتِ مادی و یا علتی خارج از اتم متکّی نیست. این توجیه منطقی و فلسفیِ حرکتی است که علتی برای آن تبیین نمی‌شود. همین است که گفته می‌شود برای تحقق مفهوم اتم به‌عنوان هستی مطلق، شیوه‌ی هستی متناسب با آن یعنی انحراف از مسیر مستقیم نیز باید وجود داشته باشد. مارکس علّت انحراف اتم را از منظر اپیکور علتی درونی و این را جنبه‌یی از کمال‌یافتگی او می‌داند. او در این جا درک لوکرتیوس را از حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم که با تعبیراتی هم‌چون «قیودِ جبر را می‌شکند» و یا «انحراف چیزی در قلب اتم است» بیان کرده مورد تأیید قرار می‌دهد.

حرکت انحراف از مسیر مستقیم، شکل وجوديِ هستی محض و مطلق اتم است که به‌صورت خودبه‌خودی و تصادفی وقوع می‌یابد. به نظر مارکس این حرکت که باعث تلاقی و دفع اتم‌ها شده و اجسام و مظاهرِ طبیعی را پدید می‌آورد صرفاً حاصل خود ـ تعیّن‌بخشيِ اتمِ در حرکت است. چنین است که مارکس، انحراف اتم از مسیر مستقیم را حرکتِ «خود ـ بسندگی» می‌خواند. از همین حرکت است که خود ـ سامان‌دهيِ طبیعت نتیجه گرفته می‌شود. این نتیجه یکی از جلوه‌های فیزیک اپیکور است که علم نوین را در اساس، شرح آن باید دانست. از این جاست که در فیزیک اپیکور دیگر هیچ ضرورتی وجود ندارد که جهان طبیعی از سوی نیرویی ماورای طبیعت هدایت و اداره شود: طبیعت، خود ـ سازمان‌ده است. مارکس در تأیید چنین نگرشی با رد نظر فلاسفه‌یی که اپیکور را از آن‌روی که حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم را بی‌علّت می‌خواند به انتقاد می‌گیرند، جستجوی علت برای این حرکت را جستجویی می‌داند «به‌وضوح بی‌معنی برای او که درنظرش اتم علّت هر چیزی است و بنابراین خودش علتی ندارد.»

از نظر مارکس در نگرش اپیکور، خودتعیّن‌بخشيِ خودبسندانه‌ی اتم شامل وجود مادیِ صرف اتم نیست؛ وجودی که فقط با حرکت در مسیر مستقیمِ سقوطی بروز یافته و معرّف پیروی اتم از ضرورت تامّ است. بلکه برای آن

باید اتم به هستیِ فردیّتِ محض اعتلا یابد؛ هستی‌یی که علاوه بر شیوه‌ی هستی مبتنی بر ضرورت اتم، حرکت تصادفی انحراف اتم از مسیر مستقیم را نیز در برمی‌گیرد. مارکس با تأیید نظر لوکرتیوس در مورد این حرکت که «انحراف، قیودِ جبر را می‌شکند»، نشان می‌دهد که توضیح شیوه‌ی هستی اتم بر مبنای جبر (ضرورت) تامّ از سوی دموکریت را نمی‌پذیرد. نکته‌ی قابل تأکید این که اتخاذ چنین موضعی از سوی مارکس این نظر را که مارکس به جبرگراییِ تامّ معتقد بوده است باطل می‌کند.

استوار داشتنِ بنیانِ متافیزیک اپیکور بر فیزیک او و به‌ویژه حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم، مارکس را به این نتیجه می‌رساند که تمام فلسفه‌ی اپیکور متأثر از همین حرکت بوده و این حرکت، هر قلمروی از فلسفه‌ی او را البته متناسب با ویژگی‌های خاص همان قلمرو، تعیّن می‌بخشد. در فلسفه‌ی اپیکور این حرکت ازجمله معرّف و تعیّن‌بخشِ «فردیّت انتزاعی» است که در هر قلمروی، از خود اتم تا هستی خدایان، بروز می‌یابد. در مورد خودِ اتم، فردیّت انتزاعی، «برای‌خودبودنِ محض» است که اگر در کلیّت بروز نیابد و فقط با یک شیوه‌ی معینِ هستی ــ حرکت در مسیر مستقیم ــ تعیّن یابد، نقض و نفی می‌شود. فردیّتِ محض اتم در «نفی هر شیوه‌ی هستیِ متعیّن شده توسط هستی دیگر» تحقق می‌یابد. از این لحاظ اتم در «کلیّت»، در «برای‌خودبودن محض» است که می‌تواند به‌عنوان هستی مستقل، بدون آن‌که شیوه‌ی هستی‌اش با واسطه‌ی هستی دیگری تعیّن یابد، در ارتباط با دیگر اتم‌ها قرار گرفته و جهان طبیعی را خلق کند. بنابر این هم‌چنان که مارکس تأکید می‌کند انحراف اتم از مسیر مستقیم نه نتیجه‌ی ارتباط اتم‌ها با یکدیگر ــ تلاقی و دفع ــ بلکه برعکس، ارتباط اتم‌ها نتیجه‌ی انحراف اتم از مسیر مستقیم است. فردیّت انتزاعی در ارتباط با هستی خدایان این نتیجه را به دست می‌دهد که هستی آرمانی خدایان در فردیّت انتزاعی‌شان در شرایطی متحققّ می‌شود که خدایان هیچ ارتباطی با جهان نداشته باشند. حال اگر آرمان‌سازیِ هستی اتم در فردیّت

انتزاعی‌اش، به انحرافی باز بسته بود که از شیوه‌ی هستی و از مادیّت صِرف آن ناشی می‌شد، همین امر در مورد هستی خدایان به معنای انحراف آنان از چنین شیوه‌ی هستی یعنی قطع ارتباط با جهان مادی (طبیعی) صادق است. این قطع ارتباط است که خدایان را بر فراز هستی صِرف مادی در «فضای بین جهان‌ها»، در آرامش آرمانی و انتزاعی‌شان قرار می‌دهد. نفی دخالت خدا در کار جهان در فلسفه‌ی اپیکور باعث می‌شود که در این فلسفه، تکریم خدایان نه به‌دلیل ترس از خشم و عتاب آنان یا درخواست عنایت و لطف‌شان بلکه صرفاً به‌خاطر مثالی بودن هستی‌شان باشد. در چنین تبیینی است که اپیکور با خردمندی ترس از خدایان را در انسان زایل می‌کند بی آن‌که وجود آنان را انکار کرده باشد.

مارکس در پی این توضیحات در مورد خودتعیّن‌بخشی اتم از طریق انحراف از مسیر مستقیم، نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر این حرکت را بررسی می‌کند: اتم که هم‌چون فردیّت انتزاعی هستیِ مستقل یافته است یعنی توانسته از شیوه‌ی هستیِ نامستقل انحراف جوید، به‌عنوان فردیّت مستقل امکان تلاقی و دفع می‌یابد. یعنی در عین حال که اتم در فردیّت انتزاعی‌اش با شیوه‌ی هستیِ نامشروط تعیّن یافته و هستی‌اش از این‌رو به هیچ هستیِ دیگری وابسته نیست، به‌واسطه‌ی همان شیوه‌ی هستیِ نامشروط امکان ارتباط با هستی‌های دیگر را می‌یابد؛ هستی‌های دیگری که در چنین حالتی دیگر هستی‌های متمایز نیستند بلکه اتم اند. چرا که در رفع وجود نسبی، در رفع مشروطیّت‌پذیریِ شیوه‌ی هستی، اتم ــ به گفته‌ی مارکس ــ از هر «هستیِ متخالف» از خود متنزع می‌شود. اتم فقط می‌تواند با اتم یعنی با خود در دفع و تلاقی مرتبط شود.

حال اگر همین نتیجه در قلمرو فیزیک اپیکور به قلمرو زندگی انسانی انطباق داده شود آن‌گاه جلوه‌ی زیبایی از انسان‌گراییِ اپیکور با توضیح بسیار روشنگرانه‌ی مارکس آشکار می‌شود. انسان در مسیری که از شیوه‌ی هستیِ مبتنی بر مادیّتِ صِرف خود انحراف می‌جوید، «زاده‌ی طبیعت بودن» خود را

از دست می‌دهد و در ارتباط با هستی دیگری قرار می‌گیرد. امّا این ارتباط در مرحله‌ی انحراف‌جستن از «زاده‌ی طبیعت بودن» یا طبیعی بودنِ صِرف، با این شرط ممکن می‌شود که «هستی دیگری که او خودش با آن ارتباط دارد وجود متفاوتی نباشد.» امّا انسان تا به چنین جایگاهی برسد «باید در خودش، هستیِ نسبی خود را یعنی قدرت اشتیاق و تواناییِ فقط طبیعی بودن را از سرگذرانده باشد.» تحقق این امر، خود ـ آگاهی است. ارتباط انسان با هستیِ انسانی دیگر به معنای خود ـ آگاهی است. هم‌چنان که برعکس، تحقّق خود ـ آگاهیِ انسان فقط در ارتباط انسان با هستی دیگری ممکن است که انسان و یا به مثابه‌ی فردیّت انسانی باشد. مارکس هم‌چنان تأکید می‌کند انسان در شرایطی می‌تواند به این مرتبه اعتلا یابد که از شیوه‌ی هستیِ مبتنی بر مادیّت صِرف خود انحراف جسته و یا فراگذشته باشد. چراکه اگر این فراگذشتن روی نداده باشد آن‌گاه انسان خود را با هستی دیگری «هم‌چون با چیزی که کاملاً دیگری است» ارتباط می‌دهد؛ ارتباطی که از نظر مارکس صرفاً مادی است و بنابراین به خودآگاهی نمی‌انجامد. در حالی که خودآگاهی در اشکال پیچیده‌تر آن در انطباق با زندگی انسانی در «دوستی» بروز می‌یابد که از نظر مارکس در فلسفه‌ی اپیکور «به‌عنوان برترین خیر ستوده می‌شود.»

با شرحی که در مورد بخش اول از فصل دوم رساله آمد تلاش شد تا نشان داده شود که مارکس با چه نگاه موشکافانه و تلاش پی‌گیرانه‌یی کوشیده است تا پرتوی بر تاریخ فلسفه‌ی یونان بیندازد. به نظر می‌رسد انتخاب چنین موضوعی برای رساله‌ی دکترا از سوی مارکس را می‌باید با تعلّقِ فکریِ او به هگلی‌های جوان در دوره‌ی ۴۱-۱۸۳۸ توضیح داد. از یک سو فلاسفه‌ی اتمیست یونان باستان ازجمله دموکریت و اپیکور در نگرش ماده‌گرایانه (ماتریالیستی) به جهان، نظریّه‌ی اتمی را تدوین کرده و تکامل بخشیده بودند و از سوی دیگر گروه مکاتب رواقی، اپیکوری و شک‌گرا که مارکس توجه

خود را به آنان معطوف کرده بود معرّف مرحله‌ی اخلاقیِ تاریخ فلسفه‌ی یونان بودند؛ مرحله‌یی که از سنّت‌های عمیق و اصیل انسان‌گرایانه‌یی برخوردار شد. فلسفه‌ی اپیکور به‌واسطه‌ی همین گرایش انسان‌گرایانه‌اش بود که بر فیلسوفان انسان‌گرای عصر روشنگری از دیدرو به بعد تأثیر عمیق گذاشت. هگلی‌های جوان و مارکس در رأس جناح چپ آنها، برای خود هویّت انقلابی قائل بودند و در میان فلاسفه‌ی یونان باستان یکی از مکاتبی که گرایش عملی به زندگی داشت مکتب اپیکوری بود. در عین حال، شخصیّت اپیکور در قلمرو فلسفه برای مارکس جوان هم‌چون شخصیّت پرومته در قلمرو اسطوره، جلوه‌یی قهرمانانه داشت. اگر پرومته با هدیه‌ی آتش به انسان او را در رفع وابستگی‌اش به خدایان یاری داد، اپیکور با نظریه‌ی اتمی خود و بسط این نظریه در قلمرو متافیزیک و فلسفه به انسان یاری داد تا اندیشه‌ورزانه بر ترس خود از خدایان غلبه کرده، خود را از زنجیر تقدیر و سرنوشت رهانیده و با خودآگاهی و باور به خودبسندگی به‌اتکای اراده‌ی آزادش به شکوفایی برسد.

مارکس در رساله‌ی خود، بررسی فیزیک اپیکور را هم‌چون زمینه‌یی دانست تا در آن نهایتاً به دفاع از آزادی انسانی بپردازد. از این منظر رساله‌ی مارکس را می‌توان جزء نخستین جلوه‌های برجسته‌ی ایده‌های انسان‌گرایانه‌ی مارکس دانست که در آثار اولیه‌اش مجال گسترده‌تری برای پرداختن به آن داشت. رساله‌یی که هر چند مارکس در جوانی نوشت امّا نگاه ژرف او در دوران شکوفاییِ اندیشه‌ورزی‌اش از لابلای سطور آن بازشناختنی است.

این رساله‌یی است فلسفی که عمدتاً به‌کار دانشجویان فلسفه می‌آید. یکی از هدف‌های ترجمه‌ی این رساله نیز ارائه‌ی نمونه‌یی از تحقیق فلسفی به دانشجویان فلسفه بوده است. در نوشتن رساله، مارکس پس از مطالعه‌ی تقریباً همه‌ی منابع فلسفه‌ی یونانی در موضوع مورد تحقیق‌اش و نیز متونی که درباره‌ی تاریخ فلسفه‌ی یونان ــ در زبان‌های اصلی یونانی و لاتین و یا

زبان‌های دیگر ــ تا زمان او منتشر شده بود به تحقیق بسیار موشکافانه‌ی آکادمیک و به‌قول خودش، «فاضل‌مآبانه» یی می‌پردازد. علاوه بر آن، رساله‌ی مارکس پرتوی می‌افکند بر نکته‌یی از فلسفه‌ی یونان باستان؛ فلسفه‌یی که فرهنگ و تمدّن غرب به‌طور وسیعی بر آن متکی بوده است. همین که توجه شود در ۳۰۰ سال پیش از میلاد، اپیکور به‌طور مثال در چنین اوج و شکوه اندیشه‌ورزانه‌یی به توضیح فلسفی انحراف اتم از مسیر مستقیم پرداخته است، آن گاه می‌توان به میراث عظیم فکری‌یی اندیشید که می‌بایست پشتوانه‌ی فرهنگ و تمدّن غرب در دوران جدید قرار گیرد. هدف از ترجمه‌ی این رساله نیز این بوده که نشان دهیم اگر گفته می‌شود فرهنگ و تمدّن یونان باستان بر محوریّت رابطه‌ی انسان و طبیعت تکوین یافته، چنین محوری امکان داده تا علم و فلسفه در آن حد از اعتلا متحقّق شوند که عصر روشنگری با بازتولید آن، فرهنگ و تمدّن جهان‌نو را بنیان نهد. این موضوع، در سنجش عقب‌ماندگی ما و پیشرفت «آنان» از منظر تاریخ و در قلمرو اندیشه‌ورزی قابل تأمّل است.

ترجمه‌ی رساله نخست از روی متن انگلیسی مجموعه آثار مارکس و انگلس ، انتشارات پروگرس، چاپ سال **۱۹۷۵** شروع شد و ادامه یافت تا متن اصلی به زبان آلمانی آن فراهم آمد. مرحله‌ی پایانی ترجمه مستقیماً از متن آلمانی انجام گرفت و سپس کلّ ترجمه با متن آلمانی و انگلیسی مطابقت داده شد.

لازم به یادآوری است که شماره‌هایی که در متن داخل دو هلال آمده‌اند به یادداشت‌هایی اشاره دارند که در پایان هر بخش آمده‌اند. این یادداشت‌ها که توسط مارکس و عمدتاً از متون اصلی انتخاب شده‌اند کمتر از متن رساله اهمیّت ندارند. یادداشت‌های ویراستار کلیّات آثار که در متن با شماره‌های داخل دو قلاب مشخص شده، نیز در پایان رساله آورده شد. شماره‌هایی که در متن با علامتی مشخص نشده‌اند مربوط به پانوشت‌اند. از بخش چهارم فصل

اول فقط برخی قطعات متن و یادداشت‌هایی باقی مانده که پس از یادداشت‌های بخش سوم همین فصل قرار داده شد. پانوشت‌ها بجز توضیحات ویراستار انگلیسی از مترجمین‌اند؛ هم‌چنان که معدود کلمات و عباراتی که به‌منظور آسان‌تر خوانده شدن متن در متن رساله و بین دو قلاّب آورده شده است.

مترجمان وظیفه‌ی خود می‌دانند که از همت و دقت والای آقای حسن مرتضوی در مقابله‌ی ترجمه با متن انگلیسی رساله و ویرایش آن قدردانی کنند. تلاش و پی‌گیری متعهدانه و دوستانه‌ی ایشان در ادراک‌پذیر شدن متن رساله تأثیر بسیار داشته است.

آبان‌ماه ۱۳۸۱

کارل مارکس

رساله‌ی دکترای فلسفه

(اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور)

QUOD

FELIX FAUSTUMQUE ESSE IUBEAT

SUMMUM NUMEN

AUCTORITATE

HUIC LITTERARUM UNIVERSITATI

AB

FERDINANDO I

IMPERATORE ROMANO GERMANICO

ANNO MDLVII CONCESSA

CLEMENTISSIMIS AUSPICIIS

SERENISSIMORUM

MAGNI DUCIS ET DUCUM SAXONIAE

NUTRITORUM ACADEMIAE IENENSIS

MUNIFICENTISSIMORUM

RECTORE ACADEMIAE MAGNIFICENTISSIMO

AUGUSTO ET POTENTISSIMO PRINCIPE AC DOMINO

CAROLO FRIDERICO

MAGNO DUCE SAXONIAE VIMARIENSIUM ATQUE ISENACENSIUM PRINCIPE LANDGRAVIO THURINGIAE
MARCHIONE MISNIAE PRINCIPALI DIGNITATE COMITE HENNEBERGAE
DYNASTA BLANKENHAYNII NEOSTADII AC TAUTENBURGI

PRORECTORE ACADEMIAE MAGNIFICO

VIRO PERILLUSTRI ATQUE AMPLISSIMO

ERNESTO REINHOLDO

PHILOSOPHIAE DOCTORE ARTIUMQUE LIBERALIUM MAGISTRO
MAGNI DUCIS SAXONIAE VIMARIENSIS ET ISENACENSIS A CONSILIIS AULAE INTIMIS PHILOSOPHIAE PROFESSORE PUBLICO ORDINARIO

DECANO ORDINIS PHILOSOPHORUM ET BRABEUTA

MAXIME SPECTABILI

VIRO PERILLUSTRI ATQUE EXCELLENTISSIMO

CAROLO FRIDERICO BACHMANNO

PHILOSOPHIAE DOCTORE

SERENISSIMI DUCIS SAX. ALTENBURGENSIS A CONSILIIS AULAE INTIMIS MORALIUM ET POLITICES PROFESSORE PUBLICO ORDINARIO INSTITUTORUM MAGNIDUCALIUM MINERALOGICI [illegible] DIRECTORE INSTITUTI HISTORIAE [illegible] SOCIETATUM CAESAREAE PETROPOLITANAE MINERALOGICAE REGIAE DRESDENSIS MINERALOGICAE POLYTECHNICAE PARISIENSIS ARTIUM ET SCIENTIARUM PUBLICAE APUD TRAIECTINOS ARTIUM ET LITTERARUM [illegible] SCIENTIARUM ET [illegible] ANTVERPIANAE [illegible] ET PHYSICORUM BRUXELLENSIS [illegible] NATURAE PHILADELPHIENSIS IN AMERICA SEPTENTRIONALI ET LATINAE IENENSIS ALIARUMQUE SOCIO

ORDO PHILOSOPHORUM

VIRO PRAENOBILISSIMO ATQUE DOCTISSIMO

CAROLO HENRICO MARX

TREVIRENSI

DOCTORIS PHILOSOPHIAE HONORES

DIGNITATEM IURA ET PRIVILEGIA

INGENII DOCTRINAE ET VIRTUTIS SPECTATAE INSIGNIA ET ORNAMENTA

DETULIT

DELATA

PUBLICO HOC DIPLOMATE

CUI IMPRESSUM EST SIGNUM ORDINIS PHILOSOPHORUM

PROMULGAVIT

IENAE DIE XV M. APRILIS A. MDCCCXLI

TYPIS [illegible]



مدرک دکترای مارکس

تقدیم به دوست عزیز و هم‌چون پدرم

لودویگ فن وستفالن

مشاور امنیّتی حکومت در تِریِر

به نشانه‌ی عشق فرزندی

دوست عزیز که برایم چون پدر می‌مانید، می‌بخشید اگر نام‌تان را، که سخت برایم عزیز است، بر بالای این جزوه‌ی کم‌اهمیت می‌گذارم؛ نمی‌توانم منتظر فرصت دیگری بمانم تا گوشه‌یی از علاقه‌ام را به شما نشان بدهم.

شاید دیگران در این خوشبختی من تردید داشته باشند که می‌توانم مردی سالخورده امّا سرشار از نیروی جوانی را تحسین کنم؛ کسی که از هر گامِ رو به جلوی زمانه با شور و شوق و خردمندی استقبال می‌کند و با ایده‌آلیسم تابناک و عمیقاً نافذش به‌تنهایی آن واژه‌ی حقیقی را می‌شناسد که به ندایش ارواح جهان پدیدار می‌شوند؛ نه در مقابل سایه‌های سنگین ارواح واپس‌گرا کنار می‌کشد نه در مقابل ابرهای اغلب تیره‌ی زمانه؛ بلکه با انرژیِ خدای‌گون و نگاه خیره و مطمئن مردانه از خلال همه‌ی حجاب‌ها ملکوتی را نظاره می‌کند که در قلب جهان شعله‌ور است. دوست عزیزم که برایم چون پدر می‌مانید، همواره شاهد زنده‌یی برایم بوده‌اید که ایده‌آلیسم پرورده‌ی خیال نیست بلکه حقیقتی است.

نیازی نمی‌بینم برای سلامت جسمانی‌تان دعا کنم. روح پزشک بزرگی است چیره‌دست در سحر و جادو، که خود را با اطمینان به آن سپرده‌اید.

فهرست

* قسمت‌هایی که با ستاره مشخص شده‌اند از متن اصلی رساله مفقود شده است.

مقدّمه[1]

اگر هدف اصلی این رساله تدوین یک پایان‌نامه نبود، شکل آن می‌توانست از یک سو کاملاً علمی و از سوی دیگر در بسیاری از استدلال‌هایش کم‌تر فاضل‌مآبانه باشد. با این همه، به‌دلایلی ناگزیر شدم آن را به همین شکل کنونی منتشر کنم. علاوه بر این، اعتقاد دارم در این رساله مسئله‌یی را در تاریخ فلسفه‌ی یونان حل کرده‌ام که تاکنون لاینحل مانده بود.

اهل فن می‌دانند هیچ تحقیقات مقدماتی، که ارزش استفاده داشته باشد، درباره‌ی موضوع این رساله وجود ندارد. وراجی‌های سیسرو[1] و پلوتارک[2] پس از آنان نیز تا به امروز ادامه داشته است. گاسندی[3]، که اپیکور را از حکم تحریم آبای کلیسا و سراسر قرون وسطی یعنی دوران تحققِ بی‌خِرَدی آزاد کرد، در توضیحات[2] خود تنها یک ویژگی جالب دارد. او می‌کوشد وجدان کاتولیکی خود را با دانش شرک‌آمیزش و اپیکور را با کلیسا آشتی دهد که بی‌گمان تلاش عبثی است؛ گویی بخواهیم جامه‌ی راهبه‌ی مسیحی را بر پیکر

۱ـ Cicero ، سیسرو، مارکوس تولیوس؛ ۱۰۶ـ۴۳ ق . م . دولت‌مرد، سخنور و نویسنده‌ی رومی.

۲ـ Plutarch ، پلوتارک؛ ۴۶؟ـ۱۲۰؟ ب . م . شرح حال‌نویس و اخلاق‌گرای یونانی.

۳ـ Gassendi، پیِر گاسندی(۱۶۵۵ـ۱۵۹۲) متألّه و فیلسوف فرانسوی؛ منتقد ارسطوگرایی.

روشن و رویانِ لیس[۱] یونانی بپوشانیم. در واقع گاسندی بیشتر در حال آموختن فلسفه از اپیکور است تا این که فلسفه‌ی اپیکور را به ما بیاموزاند.

این رساله را باید مقدمه‌یی بر اثر بزرگ‌تری دانست که قصد دارم در آن به‌تفصیل حلقه‌ی فلسفه‌های اپیکوری، رواقی و شک‌گرایی را در ارتباط با کلّ اندیشه‌ی نظری یونانی[۳] بررسی کنم. کمبودهای این رساله از نظر شکل و سایر جنبه‌ها در آن اثرِ بعدی برطرف خواهد شد.

هگل یقیناً جنبه‌های عمومی این نظام‌های فلسفی را در کل به‌درستی تعریف کرده است. امّا در طرح تحسین‌برانگیز، سترگ و شجاعانه‌ی تاریخ فلسفه‌ی او، که به‌تنهایی می‌توان آن را در کل، سرآغازی برای تاریخ فلسفه دانست، از یک سو پرداختن به جزئیات امکان‌پذیر نبود و از سوی دیگر نظرِ این اندیشمند عظیم نسبت به آن‌چه که نظروری تمام‌عیار می‌نامید، مانع آن می‌شد تا اهمیّت سترگ این نظام‌ها را در تاریخ فلسفه‌ی یونان و ذهن یونانی درکل به رسمیت بشناسد. این نظام‌ها کلید درک تاریخ راستین فلسفه‌ی یونان هستند. در مقاله‌ی دوستم کوپن[۲]، با عنوان **فریدریش کبیر و مخالفان او**[۳]، می‌توان دلایل ژرف‌تر ارتباط این نظام‌ها را با زندگی یونانی یافت.[۴]

به این دلیل نقد جدلِ پلوتارک با الهیات اپیکور را در پیوست آورده‌ام چون به هیچ‌وجه این جدل موردی استثنایی نیست بلکه بیشتر مظهر یک نوع است؛ نوعی که در آن به برجسته‌ترین نحو رابطه‌ی خِرد کلامی با فلسفه ارائه می‌شود.

نقد، علاوه بر موارد دیگر به دیدگاه کلاً نادرست پلوتارک نیز نمی‌پردازد که فلسفه را به محل برخورد آرا با مذهب تبدیل می‌کند. در این مورد کافی است به‌جای هرگونه استدلال، فرازی از دیوید هیوم نقل شود:

«... مطمئناً این نوعی بی‌حرمتی به فلسفه است که مرجعیّت بی‌چون و

۱ـ Lais روسپی درباری در یونان باستان.

2- Köppen 3- Friedrich der Grosse und seine Widersacher

چرایش باید همه‌جا تصدیق شده و وادار شود تا در هر موردی از استنتاج‌های خود دفاع کند و خود را در مقابل هر هنر و علم خاصی که به آن توهین می‌کند توجیه کند، گویی پادشاه را به‌اتهام خیانت کبیره به رعایای‌اش به دادگاه فرا خوانند.»[۵]

مادام که قطره‌یی خون در قلب رام‌کننده‌ی جهان و کاملاً آزاد فلسفه جریان دارد، در خروش اپیکور هرگز از پاسخ‌گویی به دشمنانش بازنمی‌ماند: «به‌راستی خداانشناس کسی است که باورهای عامه به خدایان را تصدیق می‌کند، نه آن کس که خدایانِ مورد ستایش عامه را انکار می‌کند.»[٦]

فلسفه این نظر را پنهان نمی‌کند. اعتراف پرومته که:
به کلام ساده از این خیل خدایان بیزارم.
(آشیل. پرومته در بند)

در واقع اعتراف خود فلسفه و کلام قصار آن است بر ضد تمام خدایان زمینی و آسمانی که خودآگاهی آدمی را به‌عنوان برترین الوهیّت نمی‌پذیرند. خودآگاهی آدمی هماوردی ندارد.

امّا فلسفه به خرگوشان بی‌نوای بهاری که از موقعیت مدنی ظاهراً خراب فلسفه شادی می‌کنند همان پاسخی را می‌دهد که پرومته به هرمس[۱]، خدمت‌گزار خدایان داد:

مطمئن باش که وضع خویش را،
سرنوشت شوم خود را،
با بندگیِ تو عوض نمی‌کنم؛
صد بار بهتر آن که خدمتکار این صخره باشم،

۱ـ Hermes ، هرمس، خدای یونانی، پشتیبان بازرگانان و قاصدان.

تا غلام حلقه‌به‌گوش پدرْ زئوس.

(آشیل ــ *همان*)

پرومته شهیرترین قدیس و شهیدِ گاه‌شمار فلسفی است.

برلین، مارس ۱۸۴۱

فصل اول

بررسی اجمالی اختلاف فلسفه‌ی طبیعتِ دموکریت و اپیکور

بخش نخست

موضوع رساله

گویی فلسفه‌ی یونان با موضوعی روبه‌رو است که از تراژدی‌های خوب انتظار نمی‌رود، یعنی پایان ملال‌آوری داشته باشند. گویی تاریخ عینی فلسفه در یونان با ارسطو، اسکندر مقدونیِ فلسفه‌ی یونان، به پایان می‌رسد؛ حتی رواقیون نیز با قدرت مردانه‌شان در آن‌چه اسپارت‌ها در معابدشان انجام دادند ــ یعنی زنجیر کردن آتنه به هرکول از بیم فرار او ــ موفق نشدند.

[فلسفه‌ی] اپیکوری‌ها، رواقیون و شکاکان تقریباً افزوده‌ی نابه‌جایی تلقی می‌شود که هیچ ارتباطی با صغری و کبری‌های محکم‌شان ندارند. فلسفه‌ی اپیکور هم‌چون ترکیبی التقاطیِ از فیزیک دموکریت و اخلاق کورِنه‌یی[1] پنداشته می‌شود؛ هم‌چنان که فلسفه‌ی رواقی ترکیبِ تفکّر هراکلیت درباره‌ی طبیعت و جهان‌بینی اخلاقی ـ کلبی‌مسلک با جنبه‌هایی از منطق ارسطو تلقی شده است؛ و سرانجام فلسفه‌ی شک‌باوری هم‌چون شرّ ناگزیری پنداشته شده که با این جزم‌اندیشی‌ها در تعارض است. درنتیجه، این فلسفه‌ها ناآگاهانه با تبدیل شدن به یک مشربِ التقاطی گرایش‌دار و یک‌سویه به فلسفه‌ی اسکندرانی پیوند خورده‌اند. و سرانجام فلسفه‌ی اسکندرانی یک‌سره هم‌چون تعالی و به‌هم‌ریختگی [فلسفه] شمرده می‌شود ــ اغتشاشی که در آن حداکثر بتوان جهان‌شمولیِ هدف را تشخیص داد.

۱ـ Cyrenaic؛ پیرو مکتب آریستیپوس کورنایی.

یقیناً این حقیقتی است معمولی که زایش، شکوفایی و زوال، چرخه‌ی آهنینی را وضع می‌کند که هر امر انسانی ناگزیر از طیّ آن است. پس نباید شگفت‌انگیز باشد که فلسفه‌ی یونان پس از رسیدن به اوج خود در فلسفه‌ی ارسطو دچار پژمردگی شده است. امّا مرگ قهرمان به غروب خورشید می‌مانَد، نه به متلاشی شدنِ قورباغه‌یی ورم‌کرده.

و از این گذشته: زایش، شکوفایی و زوال، مفاهیمی بسیار عام و بسیار مبهم هستند که یقیناً برای تمام چیزها صادق است اما بر اساس آن‌ها چیزی را نمی‌توان درک کرد. زوال و انحطاط خود به زندگی دگردیسی می‌یابد؛ از این رو شکل آن را باید چون شکل زندگی در خصوصیت ویژه‌اش درک کرد.

سرانجام، چون به تاریخ بنگریم آیا فلسفه‌های اپیکور، رواقی و شکاکی پدیده‌های ویژه‌یی هستند؟ و مگر آن‌ها سرنمون‌های ذهن رومی نیستند؛ شکلی که در آن یونان از روم سر در آورد؟ آیا جوهر آن‌ها از خصلتی چنان غنی، ژرف و ابدی برخوردار نیست که جهان نوین می‌باید شهروندیِ معنویِ تمام و کمال‌شان را تصدیق کند؟

از آن جهت بر این نکته تأکید می‌کنم که اهمیت تاریخی این نظام‌ها را متذکّر شوم. با این همه، در این جا دغدغه‌ی درک اهمیّت این نظام‌ها را برای فرهنگ به‌طور کلّی نداریم؛ بلکه پیوندشان با فلسفه‌ی کهن‌تر یونانی مورد نظرمان است.

آیا این رابطه نباید ما را دست‌کم به تحقیقی برانگیزد تا دریابیم فلسفه‌ی یونان به دو گروه مختلف نظام‌های التقاطی انجامیده است: یکی، حلقه‌ی فلسفه‌ی اپیکوری، رواقی و شکاکی و دیگری که با عنوانِ عمومی نظروری اسکندرانی طبقه‌بندی می‌شود؟ افزون بر آن، آیا قابل‌توجه نیست که پس از فلسفه‌های افلاطونی و ارسطویی ــ که گستره‌یی جهان‌شمول دارند ــ نظام‌های نوینی پدید می‌آید که به این اَشکال فکریِ غنی متکّی نیستند بلکه قدمت‌شان به گذشته‌های دور می‌رسد و به ساده‌ترین مکتب‌های فلسفی توسّل

می‌جویند: به فلاسفه‌ی طبیعت در موضوع فیزیك و به مکتب سقراطی در موضوع اخلاق؟ از این گذشته، به چه دلیل نظام‌هایی که پس از ارسطو می‌آیند مبانیِ خود را، که گویی حاضر و آماده بودند، در گذشته می‌جویند؟ چرا دموکریت به مکتب کورنه‌یی و هراکلیت به مکتب کلبی پیوند داده شده‌اند؟ آیا تصادفی است که اپیکوریان، رواقیون و شکاکان مظهر تمام و کمال همه‌ی جنبه‌های خودآگاهی هستند، اما به این شکل که هر جنبه چون وجودی خاص مطرح می‌شود؟ آیا تصادفی است که این نظام‌ها در تمامیت‌شان، ساختار جامع و کاملِ خودآگاهی را شکل می‌دهند؟ و سرانجام، آیا اتفاقی است که آن خصلت اسطوره‌یی، که گویی فلسفه‌ی یونانی با هفت فرزانه آغاز می‌شود و به‌اصطلاح نقطه‌ی کانونی این فلسفه است، در سقراط به مثابه‌ی خالق آن تجسّم یافته است ـــ منظورم همان خصلت فرزانگان یعنی سوفوس[1] است ـــ آیا تصادفی است که در این نظام‌ها سوفوس چون واقعیّت علم حقیقی مورد تأیید قرار گرفته است؟

به نظرم می‌رسد که گرچه نظام‌های پیشین به‌لحاظ محتوا مهم‌تر و جالب‌ترند، نظام‌های مابعدارسطویی و در وهله‌ی نخست حلقه‌ی مکاتب اپیکوری، رواقی و شکاکی به‌لحاظ شکل ذهنی، که همانا خصلت فلسفه‌ی یونانی است، اهمیت بیشتری دارند. امّا تاکنون همین شکل ذهنی، این حاملِ معنوی نظام‌های فلسفی، را به‌نفع ویژگی‌های متافیزیکی آن‌ها تقریباً به تمامی نادیده گرفته‌اند.

درباره‌ی معرّفی فلسفه‌های اپیکوری، رواقی و شکاکی در کل و نیز در ارتباط کامل‌شان با نظروری‌های پیشین و پسین یونانی بعداً بحث مفصل‌تری خواهم کرد.

در این جا کافی است با ارائه‌ی مثالی این رابطه را، چنان که بود، و آن هم فقط از یك منظر، یعنی ارتباط‌شان با نظروری پیشین، بسط دهم.

1- Sophos

چنین مثالی را از رابطه‌ی میان فلسفه‌های طبیعت اپیکور و دموکریت انتخاب می‌کنم. باور ندارم که این آسان‌ترین راه باشد. به‌واقع، از یک سو بر اساس یک پیش‌داوری متعصبانه و کهنه، فیزیک دموکریت و اپیکور را یکسان می‌دانند، چنان‌که جرح و تعدیلات اپیکور را صرفاً بوالهوسی‌های خودسرانه تلقی می‌کنند. از سوی دیگر ناگزیرم در مورد جزئیات به تحقیقاتی موشکافانه دست بزنم. امّا دقیقاً به این دلیل که این پیش‌داوری به قدمت تاریخ فلسفه بوده و این تفاوت‌ها چنان پنهان بوده‌اند که تنها با میکروسکوپ می‌توانند کشف شوند، و سرانجام به‌رغم وابستگی متقابل فیزیک دموکریت و اپیکور، آشکارکردن تفاوت اساسی [میان این دو فلسفه] در کوچک‌ترین جزئیات بسیار مهم است. اگر بتوانیم این تفاوت را در ابعاد کوچک نشان دهیم، به‌سادگی می‌توانیم بروز آشکارتر آن را در ابعاد بزرگ‌تر نمایش دهیم؛ حال آن‌که اگر روند معکوس آن را طی کنیم ملاحظات بسیار عام این تردید را باقی می‌گذارند که نتیجه‌ی حاصل، در جزئیات هم کاربرد دارد یا نه.

بخش دوم

نظراتی در مورد ارتباط بین فیزیک دموکریت و اپیکور

نظر عمومی من درباره‌ی دیدگاه‌های پیشینیان زمانی کاملاً آشکار خواهد شد که به‌اختصار نظرات مؤلفان باستانی را درباره‌ی ارتباط بین فیزیک دموکریت و اپیکور مرور کنیم.

پوسیدونیوس[1] رواقی، نیکلائوس و سوتیون[2] به اپیکور خرده می‌گیرند که آیین دموکریتیِ اتم‌ها و آموزه‌ی آریستیپوس[3] درباره‌ی خوش‌باشی را هم‌چون نظرات خودش ارائه داده است.(۱) آکادمیسین کوتا از سیسرو می‌پرسد: «چه چیزی در فیزیک اپیکور هست که به دموکریت تعلّق ندارد؟ بله، او بعضی جزئیات را تغییر می‌دهد، امّا اغلبِ آن را پس از دموکریت تکرار می‌کند.»(۲) خودِ سیسرو به همین نحو می‌گوید:

«در فیزیک، که اپیکور بیشترین ادعا را دارد، بیگانه‌یی تام و تمام

۱- پوسیدونیوس (۱۲۵-۵۰ ق. م.) فیلسوف رواقی و نویسنده‌ی رساله‌یی درباره‌ی طبیعت خدایان. از دیگر کارهای او تلاش برای اندازه‌گیری محیط کره‌ی زمین بود. او ارتفاع آتمسفر را برابر با ۴۰۰ استادیا (Stadia) اندازه‌گیری کرد که نزدیک به اندازه‌ی واقعی آن است.

۲- سوتیون: صرف و نحودان و فیلسوف اسکندرانی. آموزگار سنکا (Seneca).

۳- آریستیپوس (۴۳۵-۳۶۶ ق. م) فیلسوفی از پیروان سقراط. او مؤسس مکتب خوش‌باشی و اخلاق شادی بود. او شادی را بلند مرتبه‌ترین ارزش انسانی می‌دانست.

است. بیشتر سخنان او به دموکریت تعلق دارد؛ زمانی هم که سخن دیگری می‌گوید، یعنی زمانی که می‌کوشد سخنان دموکریت را اصلاح کند، آن را تباه و بدتر می‌کند.»(۳)

اگر چه مؤلفان بسیاری اپیکور را به‌علت بی‌احترامی به دموکریت سرزنش می‌کنند، اما لئونتیوس به گفته‌ی پلوتارک تصدیق می‌کند که اپیکور از این‌رو به دموکریت احترام می‌گذاشت که پیش از او به آموزه‌ی حقیقی دست یافته و اصول طبیعت را زودتر کشف کرده بود.(۴) در مقاله‌ی **در مدارج فیلسوفان**[1]، از اپیکور به‌عنوان فیلسوفی یاد شده که به‌شیوه‌ی دموکریت به فلسفه می‌پردازد.(۵) پلوتارک در **کولوتس**[2] از این هم فراتر می‌رود. او با مقایسه‌ی اپیکور با دموکریت، امپدوکلس، پارمیندس، افلاطون، سقراط، استیلپو[3]، کورنه‌یی‌ها و آکادمیسین‌ها می‌کوشد اثبات کند که «اپیکور از تمام فلسفه‌ی یونانی آن‌چه را که غلط بود اقتباس کرد و حقیقت را نشناخت.»(۶) به همین ترتیب در رساله‌ی ***برهان این‌که با پیروی از اپیکور نمی‌توان خوشبخت زندگی کرد*** با کنایه‌هایی غیردوستانه از این دست با او برخورد می‌شود.

آبای کلیسا نیز این عقیده‌ی نامساعد نسبت به اپیکور را، که نظر بیشتر مؤلفان باستانی بود، حفظ کردند. در یادداشتی که تنها فرازی از آن را نقل می‌کنم کلمنت اسکندرانی(۷)، یکی از آبای کلیسا که شایسته است از او در ارتباط با اپیکور به نیکی یاد کرد، هشدار پولس حواری را بر ضد کل فلسفه هم‌چون هشداری بر ضد فلسفه‌ی اپیکور تفسیر می‌کند؛ در این تفسیر از اپیکور چون کسی یاد می‌شود که حتی یک بار در باب مشیّت و امثال آن خیالبافی نکرد.(۸) امّا گرایش عمومی به متهم کردن اپیکور در سرقت ادبی، از

1- De placitis philosophorum
2- Colotes

۳- استیلپو: از شاخص‌ترین فلاسفه‌ی رواقی که در سال ۳۳۶ ق. م. درخشید. گفته می‌شده او در آستانه‌ی مرگ خود را مسموم کرد تا وحشت از مرگ را بکاهد.

سوی سکستوس امپریکوس[1] به‌نحو بسیار بارزی نشان داده شد؛ وی مایل بود تا فرازهایی کاملاً نامناسب از هومر و اپیچارموس[2] را چون منابع اصلی فلسفه‌ی اپیکور بشناساند.(۹)

نویسندگان جدیدتر به‌طور کلی اپیکور را در مقام فیلسوف طبیعت چون سارقِ ادبیِ آثار دموکریت معرفی کرده‌اند. اظهارنظر زیر از لایبنیتس می‌تواند نظر کلی آنان را نشان دهد:

«از این مرد بزرگ (دموکریت) چیز زیادی جز آن‌چه اپیکور از او وام گرفته نمی‌دانیم، و اپیکور نیز همیشه قادر نبود بهترین‌ها را از او اقتباس کند.»(۱۰)

بدین‌سان، سیسرو ضمن آن‌که می‌گوید اپیکور آیین دموکریتی را به تباهی کشاند، دست‌کم این اعتبار را برای او قائل می‌شود که وی قصد اصلاح این آیین را با آگاهی از ضعف‌های آن داشت؛ پلوتارک او را آشفته(۱۱) و متمایل به امور پست می‌داند و به این ترتیب حتی به مقاصد او مظنون است، اما لایبنیتس حتی توانایی او را در گلچین کردن ماهرانه از [آثار] دموکریت انکار می‌کند.

و همگان متفق‌القول‌اند که اپیکور فیزیک خود را از دموکریت به عاریت گرفته است.

* * *

۱ـ سکستوس امپریکوس (حدود ۲۰۰ میلادی) فیلسوف شک‌گرا که از کامجوییِ عملی مکتب پیرونی حمایت کرد و آن را تنها راه رسیدن به بی‌غمیِ (Ataraxy) اصیل دانست.

۲ـ اپیچارموس: (۵۴۰-۴۵۰ ق . م .) شاعر و فیلسوف فیثاغورثی. رسالاتی در فلسفه و پزشکی نوشت. به عقیده‌ی ارسطو و پلینی (Pliny) حروفی را به الفبای یونانی اضافه کرده است.

(۱) **دیوگنس لائرتیوس**، X، ۴: به‌دنبال آنان، پوسیدونیوس رواقی و مکتب او و نیکلائوس و سوتیون... [مدعی‌اند] که او (اپیکور) آموزه‌های دموکریت را درباره‌ی اتم و اریستیپوس را درباره‌ی خوش‌باشی به‌نام خویش ارائه کرد.

(۲) **سیسرو، *درباره‌ی طبیعت خدایان***، I، XXVI [۷۳]: در فلسفه‌ی طبیعیِ اپیکور چه چیز هست که از دموکریت اخذ نشده است؟ زیرا حتی وقتی او برخی تغییرات را انجام داد... باز هم اساس نظام او همان است... .

(۳) **سیسرو، *درباره‌ی برترین نیکی‌ها و شرها***، 1، VI [۲۱]: بنابراین وقتی اپیکور، آیین‌های دموکریت را تغییر می‌دهد، آن‌ها را در جهت بدتر شدن دگرگون می‌کند؛ در حالی که اعتبار نظراتی که اقتباس کرده تماماً به دموکریت تعلّق دارد... .

- **پیشین**، [۱۷]، [۱۸]: ... موضوع فلسفه‌ی طبیعی، آن‌چه مباهات خاص اپیکور است. در این جا، در وهله‌ی نخست، او تماماً متفکری دست دوم است. آموزه‌های او با تغییرات بسیار اندکی از آنِ دموکریت است. و هر جا که می‌کوشد اصل را اصلاح کند، به باور من فقط در خراب کردن چیزها موفق است... اپیکور به‌سهم خود، آن جا که از دموکریت پیروی می‌کند، عموماً مرتکب خطا نمی‌شود.

(۴) **پلوتارک، *پاسخ به کولوتس*** (منتشر شده از سوی تسیلاندر)، ۱۱۰۸: لئونتیوس... می‌نویسد... اپیکور به‌خاطر این که دموکریت پیش از او به رهیافت صحیح شناخت دست یافته بود قدردانی می‌کند... چرا که دموکریت نخستین فردی بوده که به اولین اصول فلسفه‌ی طبیعی رسیده است. ر.ک. همان، ۱۱۱۱.

(۵) **پلوتارک، *درباره‌ی هیجانات فیلسوفان*، V ، ۲۳۵**، (منتشر شده از سوی تاوخنیتس): اپیکور، پسر نئوکلس، از آتن، که به پیروی از دموکریت به فلسفه پرداخت... .

(٦) **پلوتارک، *پاسخ به کولوتس*، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۷، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰** و ادامه.

(۷) **کلمنت اسکندرانی، *جُنگ***، VI ، P ، ٦۲۹ ، چاپ کلن[۲]: اپیکور جزم‌های اصلی خود را از دموکریت سرقت کرده است.

(۸) **پیشین، ص ۲۹۵** [I ، ۱۱] : «آگاه باشید مبادا کسی شما را با فلسفه و خدعه‌ی بیهوده، به تقلید از سنّتِ انسان‌ها، به تقلید از عناصر دنیا و نه به تقلید از مسیح، تباه کند.» [کلن، II ، ۸] مقصود برچسب زدن به هر فلسفه‌یی نیست، بلکه به فلسفه‌ی اپیکور که پولس در **اعمال حواریون** [اعمال، XVII ، ۱۸۱] متذکر می‌شود. [فلسفه‌یی] که مشیّت را... و هر آن‌چه را که دیگر فلسفه‌ها ارج می‌نهند، انکار می‌کند، و در عین حال نه دلیل کافی در برابر آن‌ها قرار می‌دهد و نه خالق را درک می‌کند.

(۹) **سکتسوس امپریکوس، *برضد پروفسورها*** (چاپ ژنو) [I ، ۲۷۳]: اپیکور به این دلیل که بهترین جزم‌های خود را از شاعران دزدیده است، هم‌چون گناهکاری افشا شده است. زیرا مشخص شده که تعریفش را از شور و شدّت خوش‌باشی ــ یعنی «طرد هر آن‌چه دردناک» است ــ از تنها یک مصرع زیر اقتباس کرده است:

«آن‌گاه که آنان هر گونه اشتیاق به نوشیدن و خوردن را کنار گذاشته بودند.» [هومر، *ایلیاد*، سرود یکم. مصرع ۴٦۹]

و در این مورد که مرگ «برای ما چیزی نیست.»، اپیچارموس این نکته را به او گوشزد کرده بود:

«مردن یا مرده بودن به ما ربطی ندارد.»

علاوه بر این، او این نظر را که کالبدهای مرده فاقد احساس‌اند از این سروده‌ی هومر دزدید:

«او این خاک بی‌احساس را در خشم بربرانه‌اش می‌کوبد.»

[*همان* ــ سرود چهاردهم، مصرع ۵۴]

(۱۰) *نامه‌ی لایبنیتس به آقای مزو*، حاوی توضیحات... ویراستار ل. دوتنس، جلد ۲، ص ٦٦-٦٧.

(۱۱) پلوتارک، *پاسخ به کولوتس*، ۱۱۱۱ : بنابراین دموکریت نه برای پذیرش نتایجی که از اصول او منتج می‌شوند، بلکه به سبب مقرّر داشتن اصولی که به چنین نتایجی منجر شد مورد سرزنش قرار می‌گیرد... اگر «نمی‌گوید» به معناىِ «نمی‌پذیرد که چنین است» باشد، او کنش آشنای خود را دنبال می‌کند؛ بنابراین او (اپیکور) مشیّت را منتفی می‌شمارد، امّا می‌گوید که ما را به دست تقوا سپرده است؛ او دوستانی برای خوش‌باشی‌یی که می‌یابد برمی‌گزیند، امّا می‌گوید بزرگ‌ترین دردها را از جانب آنان تقبّل می‌کند؛ و می‌گوید هنگامی که او عالم بیکرانی را وضع می‌کند در عین حال «بالا» و «پایین» را حذف نمی‌کند.

بخش سوم

مشکلات ناشی از یکسان دانستن فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور

جدا از شواهد تاریخی، نشانه‌های بسیار دیگری در همانندیِ فیزیک دموکریت و اپیکور وجود دارد. مبانی آن‌ها یعنی اتم‌ها و خلأ بی‌چون و چرا یکسان‌اند. ظاهراً فقط در موارد استثنایی میان آن‌ها تفاوتی ناچیز و از این‌رو غیراساسی وجود دارد.

با این همه، معمایی شگفت‌انگیز و لاینحل باقی است. دو فیلسوف دقیقاً علم واحدی را به‌شیوه‌ی دقیقاً مشابهی آموزش می‌دهند، امّا ــ و چه متناقض! ــ در تمام آن‌چه به حقیقت، قطعیّت و کاربرد این علم مربوط می‌شود، و تمام آن‌چه درکل با رابطه‌ی اندیشه و واقعیت ارتباط دارد، کاملاً در دو قطب مخالف قرار می‌گیرند. می‌گویم این دو فیلسوف کاملاً در دو قطب مخالف قرار دارند و اکنون می‌کوشم تا این موضوع را اثبات کنم.

الف. نظر دموکریت درباره‌ی حقیقت و قطعیّت شناخت آدمی به‌دشواری قابل‌اثبات است. در آثار دموکریت بخش‌های متضادی پیدا می‌شود، و یا دقیق‌تر این‌که نه بخش‌ها که دیدگاه‌های خود دموکریت با هم در تضاد هستند. تأکید ترندلن‌بورگ در تفسیرش بر روانشناسی ارسطویی بر این‌که فقط مؤلفان بعدی و نه ارسطو چنان تضادهایی را می‌شناختند، به‌واقع نادرست است. البته در *روانشناسیِ* ارسطو بیان شده که: «دموکریت روح و ذهن را یکسان می‌داند

زیرا پدیدار را همان امرِ حقیقی تلقی مـی‌کند.»[۱] امّـا در متافیزیکِ خـود می‌نویسد: «دموکریت تصریح می‌کند که هیچ چیز حقیقی نیست و یا این که حقیقت بر ما پوشیده است.»[۲] آیا این گفته‌های ارسطو متضاد نیستند؟ اگر پدیدار امر حقیقی است چگونه امر حقیقی می‌تواند پوشیده باشد؟ پوشیدگی فقط زمانی آغاز می‌شود که پدیدار و حقیقت از هم جدا می‌شوند. امّا **دیوگنس لائرتیوس** گزارش می‌دهد که دموکریت را از جمله‌ی شکاکان می‌دانسته‌اند. این گفته از دموکریت نقل می‌شود که «در واقع ما چیزی نمی‌دانیم، چرا که حقیقت در ژرفنا قرار دارد.»[۳] می‌توان نقل‌قول‌های مشابهی را در **سکستوس امپریکوس** یافت.[۴]

این دیدگاهِ شکاک، غیرقطعی و از نظر درونیْ متناقضِ دموکریت بعدها فقط در مسیری گسترش می‌یابد که در آن **رابطه‌ی اتم و جهان که برای حواس آشکار است بر اساس آن تعیین می‌شود.**

از یک سو، نمود حسّی از آنِ خود اتم‌ها نیست. این، نمود **عینی نیست**، بلکه **صورت ذهنی** است. «مبانی حقیقی، اتم‌ها و خلأ هستند، **هر چیز دیگر عقیده و صورت ذهنی است.**»[۵] «سرما فقط بنا به عقیده وجود دارد، گرما فقط بنا به عقیده وجود دارد. امّا در واقعیت فقط اتم‌ها و خـلأ وجـود دارد.»[۶] بنابراین **وحدت** حقیقتاً از کثرت اتم‌ها نتیجه نمی‌شود، بلکه در عوض، «هر شیء به **نظر مـی‌رسد** که با ترکیب اتم‌ها به یک وحـدت بـدل مـی‌شود.»[۷] بنابراین، این مبانی را تنها می‌توان از طریق خرد درک کرد. زیرا آن‌ها، حتی اگر فقط به‌خاطر اندازه‌ی کوچک‌شان هم باشد، بـرای حس بـینایی دور از دسترس هستند. همین است که آن‌ها را حتی ایده نامیده‌اند.[۸] از سوی دیگر، نمود حسّی تنها ابژه‌ی حقیقی است، و **ادراک حسّی** همانا **عقلانی** است، هر چند که این چیز حقیقیْ در حال تغییر، ناپایدار و پدیدار باشد. امّا پدیدار را چیز حقیقی دانستن تناقض‌گویی است.[۹] بدین‌سان، گاه این جنبه و گاه جنبه‌ی دیگر، ذهنی و عینی می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد که تضاد رفع شده و بین

هر دو جهان [عینی و ذهنی] تقسیم شده است. متعاقباً، دموکریت واقعیت حسّی را به صورت ذهنی تبدیل می‌کند؛ امّا اکنون تنازع احکام، که از جهان ابژه‌ها کنار گذاشته شده، در خودآگاهیِ خود او ظاهر می‌شود، یعنی آن‌جا که مفهوم اتم و ادراک حسّی با یکدیگر خصمانه مواجه می‌شوند.

بنابراین، دموکریت از تنازع احکام گریزی ندارد. هنوز وقت توضیح این مطلب فرا نرسیده است. به همین اکتفا می‌کنیم که نمی‌توان وجود [این تنازع احکام] را انکار کرد.

حال اجازه می‌خواهم به سخنان اپیکور گوش فرا دهیم.

او می‌گوید **فرزانه** موضع **جزمی** می‌گیرد، نه **شکاکانه**.(۱۰) آری، دقیقاً همین اعتقاد راسخ، او را از دیگران برتر می‌کند.(۱۱) «همه‌ی حواس مبشران حقیقت‌اند.»(۱۲) آن‌چنان که در **قانون** گفته می‌شود: «**نه چیزی وجود دارد که بتواند حواس را تکذیب کند**، و نه همانندی می‌تواند همانندی را به‌دلیل اعتبار یکسان‌شان رد کند؛ نه ناهمانندی می‌تواند ناهمانندی را به این دلیل که بر امر یکسانی حکم نمی‌کنند رد کند؛ و نه مفهوم می‌تواند مفهوم را تکذیب کند، زیرا که مفهوم وابسته به ادراکات حسی است.»(۱۳) امّا در حالی که دموکریت جهان حسّی را به **صورت ذهنی** تبدیل می‌کند، **اپیکور** آن را به **نمودِ عینی** برمی‌گرداند. در این‌جا اپیکور کاملاً آگاهانه موضعی متفاوت با دموکریت می‌گیرد؛ چرا که مدعی است اگر چه از **اصولی یکسان** پیروی می‌کند **امّا** کیفیّت‌های حسّی را به چیزهایی که **اعتقاد صرف‌اند** تقلیل نمی‌دهد.(۱۴)

بنابراین، چون در واقع ملاک اپیکور احساس بود و نمودِ عینی با آن سازگار است، فقط می‌توان نظر اپیکور را نتیجه‌گیریِ صحیحی دانست، نتیجه‌یی که سیسِرو از سرِ بی‌اعتنایی با آن برخورد می‌کند:

«دموکریت خورشید را بزرگ می‌داند، زیرا عالِم است و به هندسه بسیار تسلط دارد؛ اما اپیکور بزرگی آن را تقریباً دو ذرع می‌داند، چرا که خورشید را به همان بزرگی تصور می‌کند که به نظر می‌رسد.»(۱۵)

ب: تفاوت داوری‌های نظریِ دموکریت و اپیکور درباره‌ی قطعیّت علم و حقیقتِ ابژه‌هایش در توانایی علمیِ نابرابر و کردار این دو متفکر آشکار می‌شود.

دموکریت، که از یک سو اصل را بخشی از نمود نمی‌داند و بدون واقعیت و وجود باقی می‌ماند، از سوی دیگر با جهان محسوس به‌عنوان جهان واقعی و سرشار از محتوا مواجه می‌شود. درست است که این جهان، صورت ذهنی است، امّا دقیقاً به همین دلیل از اصل دور افتاده و به واقعیت مستقل خود واگذاشته شده است. در همان حال [جهان واقعی] تنها ابژه‌ی واقعی و یگانه است و به همین معنا ارزش و اهمیّت دارد. از این رو دموکریت به مشاهده‌ی تجربی سوق داده می‌شود. او، ناخشنود از فلسفه، خود را به آغوش علوم اثباتی می‌اندازد. پیش‌تر دیده‌ایم که سیسِرو او را عالِم می‌خواند. او در فیزیک، اخلاق، ریاضیات، در قواعد دانشنامه‌یی و در هر هنری استاد شده است.(۱۶) فقط فهرست کتاب‌های‌اش که دیوگنس لائرتیوس ذکر کرده شاهدی بر دانش‌ورزیِ اوست.(۱۷) امّا از آن‌جا که نشانه‌ی بارز دانش‌ورزی گسترش یافتن در پهنا و گردآوری و پژوهش در [جهانِ] خارج است، ما دموکریت را در کسب تجربه، شناخت و مشاهدات در نیمی از جهان سرگردان می‌بینیم.

> او با افتخار می‌گوید: «در میان معاصرینم وسیع‌ترین بخش زمین را زیرپا گذاشته‌ام و به بررسی دوردست‌ترین چیزها پرداخته‌ام. اقلیم‌ها و سرزمین‌های بسیاری را دیده‌ام و به مردان فرهیخته‌ی بسیاری گوش سپرده‌ام و در استدلال کردن حتی به‌اصطلاح ارسیپدوناپت[1] مصری نیز از من پیشی نگرفته است.»(۱۸)

دمتریوس در *مردان هم‌نام*[2] و انتیس تِنِس[3] در *اخلاق فیلسوفان*[4] گزارش

1- Arsipedonapt 2- Homonymois

۳ـ انتیس ِ تنِس: فیلسوف کلبی‌مسلک و از سرآمدان این مکتب. دیوگنس معروف از

می‌دهند که دموکریت برای آموختن هندسه از کاهنان به مصر سفر کرد و نزد کلدانی‌ها به ایران رفت و به دریای سرخ رسید. برخی مدعی‌اند که با جوکیان برهنه[۷] در هند نیز ملاقات کرد و پا به حبشه گذاشت.(۱۹) از یک سو **اشتیاق به شناخت** او را از استراحت باز می‌داشت؛ امّا در همان حال **ناخشنودی از حقیقت یعنی شناخت فلسفی** او را به سرزمین‌های دور می‌کشاند. شناختی که او حقیقی می‌داند عاری از محتوا است و شناختی که به او محتوا می‌دهد فاقد حقیقت است. این شناخت می‌توانست یک حکایت، امّا حکایتی حقیقی از پیشینیان، باشد چرا که به او تصویری از عناصر متضاد در هستی‌اش می‌دهد. گویا دموکریت خود را کور کرده است تا روشناییِ حسیِ چشم، روشناییِ عقل او را تیره و تار نکند.(۲۰) این همان مردی است که به گفته‌ی سیسرو نیمی از جهان را زیر پا گذاشت. امّا آن‌چه را جستجو می‌کرد، نیافت.

اما در اپیکور با شخصیت متضادی روبه‌رو هستیم.

اپیکور در فلسفه، **خشنود و سعادت‌مند** است. می‌گوید:

«باید به فلسفه خدمت کنی تا آزادی راستین، سرنوشت تو باشد. کسی که مطیع و پیرو فلسفه می‌شود لازم نیست انتظار بکشد، او به یک‌باره رهایی یافته است. چرا که خدمت به فلسفه همانا خودِ آزادی است.»(۲۱) در نتیجه اپیکور به ما می‌آموزد: «نگذارید کسی در جوانی در آموختن فلسفه درنگ کند و در سالخوردگی از آموختن آن کسل شود. چرا که کسب سلامت روان برای هیچ کس نه خیلی زود است نه خیلی دیر. و آن کس که می‌گوید عصر فلسفه هنوز فرا نرسیده و یا

شاگردان او بود. وقتی درباره‌ی سقراط شنید، مدرسه‌اش را بست و به شاگردان خود گفت بروید و رئیسی برای خود بیابید. من اکنون یکی یافتم. به یکی از شاگردانش در پاسخ به این سوآل که به چه فلسفه‌یی معتقد است گفت: «زیستن با خودم»! بعضی از نامه‌های او باقی مانده است. از آموزه‌های او در مورد سختی کشیدن تا وقتی که زنده بود پیروی می‌شد؛ امّا وقتی مرد فراموش شد. دوره‌ی اوج او در ۳۹۶ ق . م . بود.

4- Diadochais

سپری شده هم‌چون کسی است که می‌گوید دوره‌ی شادی برای او هنوز فرا نرسیده و یا دیگر سپری شده است.»[۲۲]

در حالی که دموکریت از فلسفه خشنود نبود و خود را به آغوش شناخت تجربی می‌افکند، اپیکور چیزی جز تحقیر نثار علوم اثباتی نمی‌کند؛ چراکه به عقیده‌ی او آن‌ها به کمالِ حقیقی یاری نمی‌رسانند.[۲۳] او را دشمن علم و تحقیرکننده‌ی دستور زبان خوانده‌اند.[۲۴] حتی او را به جهل متهم کرده‌اند. در عین حال یک اپیکوری به نقل از سیسرو می‌گوید: «امّا اپیکور فاقد معرفت نبود؛ کسانی جاهل‌اند که معتقدند آدم سالخورده باید هنوز چیزی را تکرار کند که ندانستن آن برای پسربچه‌ها هم شرم‌آور است.» [۲۵]

در حالی که دموکریت در جستجوی آموزش از کاهنان مصری، کلدانی‌های پارسی و جوکیان برهنه‌ی هندی است، اپیکور به خود می‌بالد که معلّم نداشته و خودآموزی کرده است.[۲۶] سِنِکا[۱] از قول او نقل می‌کند کسانی هستند که بی هیچ کمکی برای حقیقت مبارزه می‌کنند. در میان چنین مردمانی او راهش را یافته است. و اپیکور خودآموختگان را بیش از همه می‌ستاید. به‌زعم او، دیگران اذهان درجه دوم‌اند.[۲۷] در حالی که دموکریت به گوشه و کنار دنیا کشیده می‌شود، اپیکور به‌ندرت باغش را در آتن ــ فقط دو یا سه بار ــ به‌قصد ایونیا، آن‌هم نه برای مطالعه و آموزش بلکه برای ملاقات دوستان ترک می‌کند.[۲۸] سرانجام، در حالی که دموکریت ناامید از دستیابی به شناخت، خود را کور می‌کند، اپیکور هنگامی‌که نزدیک شدن مرگ را حس می‌کند، حمام گرم می‌گیرد؛ شراب ناب می‌طلبد و به دوستانش سفارش می‌کند به فلسفه وفادار بمانند.[۲۹]

پ: تفاوت‌هایی را که برشمردیم نباید به فردیّت تصادفی دو فیلسوف نسبت

۱ـ سنکا (۴ قبل از میلاد ـ ۶۵ بعد از میلاد) دولت‌مرد رومی و فیلسوف رواقی صاحب «نامه‌های اخلاقی» و «گفت‌وگوها».

داد؛ آنان مظهر دو گرایش متضاداند. ما تفاوت توانایی عملی این دو فیلسوف را، که در فرازهای فوق بیان شد، در تفاوت آگاهی نظری آن دو می‌دانیم.

سرانجام، **شکلی از بازتاب** را بررسی می‌کنیم که **بیانگر رابطه‌ی اندیشه با هستی و ارتباط متقابل آن‌ها است**. فیلسوف در آن رابطه‌ی عامّی که میان جهان و اندیشه برقرار می‌کند، فقط آگاهی خاص خویش را در رابطه با جهان واقعی عینیّت می‌بخشد.

اکنون دموکریت ضرورت را شکلی از بازتاب واقعیّت می‌داند.(۳۰) ارسطو درباره‌ی او می‌گوید او هر چیزی را تا ضرورتِ [آن] دنبال می‌کند.(۳۱) دیوگنس لائرتیوس گزارش می‌دهد که گرداب اتم‌ها، یعنی خاستگاه همه چیز، ضرورت دموکریتی است.(۳۲) توضیحات رضایت‌بخش‌تر از سوی مؤلفِ ***درباره‌ی جایگاه فیلسوفان***[1] داده شده است:

«به گفته‌ی دموکریت، ضرورتْ سرنوشت و قانون، مشیّت و خالقِ جهان است. امّا جوهرِ این ضرورت، پادنمون و حرکت و ضربان ماده است.(۳۳)

فراز مشابهی در ***گزینه‌های فیزیکی*** استوبائوس[2] (۳۴) و در ششمین کتاب ***تدارک انجیل***[3] اوسبیوس[4] یافت می‌شود.(۳۵) در ***گزیده‌های اخلاقی*** استوبائوس، کلمات قصار زیر از دموکریت ثبت شده است (۳۶) ــ که تقریباً عیناً در چهاردهمین کتاب اوسبیوس تکرار شده است(۳۷): انسان‌ها دوست دارند به توهّمِ بخت پناه ببرند ــ نمادی از آشفتگی شخصی‌شان ــ چرا که

1- De placitis philosophorum

۲ـ استوبائوس: نویسنده‌ی یونانی که دوره‌ی شکوفایی‌اش ۴۰۵ بعد از میلاد بود.

3- praeparatio evangelica

۴ـ اوسبیوس (۳۴۰ـ۲٦۰ بعد از میلاد)، کشیش و از نزدیکان امپراتور کنستانتین و رهبر جناح میانه‌رو در مجلس Nicaea.

بخت با تفکّر دقیق سازگار نیست. سیمپلیسیوس[۱] به همین نحو فرازی را بـه دموکریت نسبت می‌دهد که در آن ارسطو از آیـین‌های بـاستانی‌یی سـخن می‌گوید که بخت را طرد می‌کنند.(۳۸)

این موضوع را با نظر اپیکور مقایسه کنید:

«**ضرورت**، که برخی آن را حاکم مطلق معرفی کرده‌اند، **وجود ندارد**، ولی بعضی **چیزها ناشی از بخت** هستند و بقیّه به **اراده‌ی خودسرانه‌ی ما** بستگی دارند. ضرورت را نمی‌توان متقاعد و مجاب کرد، امّا بخت بی‌ثبات است. بهتر است از افسانه‌ی خدایان پیروی کنیم تا بـرده‌ی سرنوشت فیزیک‌دان‌ها باشیم. چرا که اگر به خدایان احترام بگذاریم درِ رحمت را به روی ما باز می‌گذارند، در حالی که سـرنوشتی کـه فیزیک‌دان می‌گوید ضرورتی محتوم است. امّا بخت و نه خدا را باید پذیرفت، چـنان کـه عـوام بـاور دارنـد.(۳۹) «زیسـتن در ضـرورتْ شوربختی است؛ اما زیستن در ضرورتْ ضروری نیست. از هر سـو مسیرهایی کوتاه و ساده به آزادی باز است. بنابراین خـدا را سـپاس می‌گزاریم که هیچ کس را نمی‌توان در زندگی مجبور کرد و اجـازه داریم ضرورت را تسلیم خود کنیم.»(۴۰)

ولئیوسِ[۲] اپیکوری به نقل از سیسرو، موضوع مشابهی را درباره‌ی فلسفه‌ی رواقی می‌گوید:

«درباره‌ی فلسفه‌یی که همانند پیرزنان نادان معتقد است هر چیز مطابق سرنوشت خود روی می‌دهد، چه نظری می‌توان داشت؟... اپیکور ما را رستگار کرد و آزاد ساخت.»(۴۱)

۱ـ سیمپلیسیوس: از مفسران یونانی ارسطو، آثارش در اواخر قرن پانزدهم و در قرن شانزدهم به چاپ رسید.

۲ـ ولئیوس (۱۹ قبل از میلاد ـ ۳۱ بعد از میلاد) مورخ رومی.

اپیکور حتی قضاوت انفصالی[1] را نیز انکار می‌کند تا مجبور به تصدیق هیچ مفهومی از ضرورت نشود.(۴۲)

درست است که ادعا شده دموکریت نیز مفهوم بخت را به کار برده، ولی یکی از دو فرازی که در این خصوص در سیمپلیسیوس(۴۳) یافت می‌شود موجب شده تا فراز دوم شک‌برانگیز شود؛ زیرا به‌وضوح نشان می‌دهد که این دموکریت نبود که مقوله‌ی بخت را به کار برده بلکه سیمپلیسیوس آن را چون پی‌آمد [نظرش] به او نسبت داده است. چرا که می‌گوید: دموکریت به‌طور کلّی برای خلقت جهان علتی قائل نیست. پس به نظر می‌رسد او بخت را علّت می‌داند. با این همه، دغدغه‌ی ما در این جا نه تعیین محتوا [ی نظرات] بلکه شکلی است که دموکریت آگاهانه به کار می‌برد. این وضعیتْ مشابه با گزارشی است که اوسبیوس ارائه می‌دهد؛ بنا به این گزارش، دموکریت بخت را حاکم بر لاهوت و ناسوت می‌دید و مدّعی بود که هر چه این‌جا روی می‌دهد برآمده از بخت است، در حالی که در واقع او بخت را از زندگی آدمی و طبیعتِ تجربی بیرون رانده و هواداران آن را احمق می‌دانست.(۴۴)

ما در این اظهارات فقط تاحدّی شاهد اشتیاق اسقف مسیحی دیونیزیوس برای گرفتن نتیجه‌یی اجباری هستیم. آن‌جا که لاهوت و ناسوت آغاز می‌شود مفهوم دموکریتی ضرورت، دیگر با بخت تفاوتی ندارد.

بنابراین از لحاظ تاریخی می‌توان یقین داشت که دموکریت از ضرورت و اپیکور از بخت دفاع می‌کردند و هر یک نظر دیگری را به‌شدت رد می‌کرد.

پی‌آمد اساسی این تفاوت در شیوه‌ی توضیح پدیده‌های فیزیکیِ جداگانه به نمایش در می‌آید.

ضرورت در طبیعتِ متناهی هم‌چون ضرورتی نسبی و جبر آشکار می‌شود. ضرورت نسبی فقط از امکان واقعی استنتاج می‌شود؛ یعنی شبکه‌یی از شرایط، دلایل، علل و غیره که ضرورتْ خود را از طریق آن‌ها آشکار

1ú disjunctive

می‌کند. امکان واقعی تبیین ضرورت نسبی است. و ما درمی‌یابیم که دموکریت از آن دفاع می‌کند. فرازهایی از سیمپلیسیوس را نقل می‌کنیم.

در مورد کسی که تشنه است و می‌نوشد و احساس بهتری پیدا می‌کند، دموکریت تشنگی و نه بخت را علت می‌داند. هر چند به نظر می‌رسد که او بخت را در مورد آفرینش جهان نیز به کار می‌برد، با این حال عقیده دارد که بخت علّت هیچ رویداد خاصّی نیست؛ بلکه برعکس به سایر علت‌ها رجوع می‌کند. بنابراین مثلاً حفرکردن علّتِ گنجی است که یافته‌می‌شود و یا رُستن علّت درخت زیتون است.(۴۵)

اشتیاق و جدیّت دموکریت در باب کردن این شیوه‌ی توضیح در مشاهده‌ی طبیعت و اهمیّتی که برای روشن کردن علت‌ها قائل است، ساده‌دلانه در این اظهارنظر بیان شده است:

«کشف یک علت جدید را به تاج و تخت پارس ترجیح می‌دهم.»(۴۶)

بار دیگر اپیکور کاملاً در تضاد با دموکریت قرار می‌گیرد. از نظر او، بخت واقعیّتی است که فقط ارزشِ امکان را دارد. هر چند، **امکان انتزاعی نقطه‌ی مقابلِ امکان واقعی** است. امکان واقعی همانند خرد به مرزهای دقیقی محدود می‌شود؛ امکان انتزاعی همانند تخیل بی حد و مرز است. در امکان واقعی کوشیده می‌شود تا ضرورت و واقعیّتِ ابژه‌ی آن توضیح داده شود؛ در امکان انتزاعی به ابژه‌یی که توضیح داده می‌شود علاقه‌مند نیستیم بلکه به سوژه‌یی نظر داریم که توضیح می‌دهد. ابژه فقط باید ممکن و قابل‌درک باشد. آن‌چه که به‌لحاظ انتزاعی ممکن است و می‌تواند درک شود مانع، محدودیت و یا سدی را برای سوژه‌ی اندیشنده به وجود نمی‌آورد. این که چنین امکانی نیز واقعی است، خارج از موضوع بحث است؛ چرا که در این جا توجه و علاقه به ابژه به‌عنوان ابژه بسط نمی‌یابد.

بنابراین اپیکور با خونسردی بی‌پایانی به توضیح پدیده‌های فیزیکی مجزّا

روی می‌آورد.

بعداً با بررسی نامه‌ی پیثوکلس[۱] این واقعیت را روشن خواهیم کرد. در این‌جا کافی است به دیدگاه اپیکور درباره‌ی فیزیک‌دانان متقدّم توجه کنیم. هر کجا که مؤلّفِ جایگاه فیلسوفان و استوبائوس دیدگاه‌های مختلف فیلسوفان را درباره‌ی جوهر ستارگان، اندازه و شکل خورشید و موضوعات مشابه نقل می‌کنند، همواره درباره‌ی نظر اپیکور می‌گویند که او هیچ یک از این عقاید و دیدگاه‌ها را رد نمی‌کرد و می‌گفت که همه‌ی آن‌ها ممکن است درست باشد و به مقوله‌ی امکان وفادار باقی می‌ماند.(۴۷) به‌راستی، اپیکور حتی بر ضد شیوه‌ی تبیین بر اساس امکان واقعی مجادله می‌کرد؛ شیوه‌یی که دقیقاً به‌علت تعیین‌کردن عقلانی [دلایل] یک‌جانبه است.

بدین‌سان سِنِکا در اثرش مسایل طبیعت می‌گوید: اپیکور از این اعتقاد دفاع می‌کرد که تمام این علت‌ها ممکن هستند و سپس می‌کوشید توضیحات اضافی دیگری نیز ارائه کند. کسانی را سرزنش می‌کند که مدعی‌اند فقط موارد خاصی از آن علت‌ها رخ می‌دهد؛ زیرا قضاوت قطعی در مورد چیزی که فقط از حدسیّات می‌تواند نتیجه گیری شود شتابزدگی است.(۴۸)

پیداست که [اپیکور] به جستجو و یافتن علت‌های واقعیِ موضوعات علاقه نداشت. موضوع مورد علاقه‌ی او راحتی خیال در توضیحِ موضوع است. از آن جا که هر چیزِ ممکن به‌عنوان امری ممکن‌الوقوع تصدیق شده ــ که با خصلت امکان انتزاعی مطابقت دارد ــ بخت در هستی آشکارا فقط به بخت در اندیشه منتقل شده است. تنها قاعده‌یی که اپیکور توصیه می‌کند، یعنی این که «توضیح نباید مغایر با احساس باشد» امری بدیهی است؛ چرا که آن‌چه انتزاعاً ممکن است یقیناً در هستی از تضاد آزاد است و از این‌رو باید از آن پرهیز کرد.(۴۹) و اپیکور نهایتاً معترف است که شیوه‌ی تبیین او فقط معطوف

۱ـ پیثوکلس: اهل آتن و از نسل آراتوس (Aratus)، گفته می‌شود پلوتارک به‌خاطر او و یا با راهنمایی او تاریخ زندگی آراتوس را نوشت.

به هدفِ آرامش یافتن خودآگاهی است؛[۸] و نه شناختِ طبیعت در خود و برای خود.(۵۰)

به توضیح بیشتری نیاز نیست تا نشان دهیم نظر اپیکور در این مورد نیز با دموکریت متفاوت است.

بنابراین می‌بینیم که این دو مرد از همه لحاظ با هم مخالف‌اند. یکی، شکاک است، دیگری جزمی؛ یکی جهان محسوس را صورت ذهنی و دیگری نمود عینی می‌داند. آن‌که جهان محسوس را صورت ذهنی می‌داند به علوم طبیعیِ تجربی و دانش اثباتی روی می‌آورد و مظهر بی‌قراری در مشاهده و تجربه است، از همه‌جا می‌آموزد و جهانِ پهناور را زیر پا می‌گذارد. دیگری که جهان نمود را واقعی می‌داند، تجربه‌گرایی را به دیده‌ی حقارت می‌نگرد و تجسم صفا و آرامش اندیشه‌یی است که از خود رضایت دارد؛ متکی به خویش است و سرچشمه‌ی شناخت خود را اصلی درونی[۱] می‌داند. امّا تضادِ به‌مراتب بیشتری میان این دو وجود دارد. شکاک و تجربه‌گرا، که طبیعت محسوس را صورت ذهنی بر می‌شمارد، از دیدگاه ضرورت به موضوع نگاه می‌کند و می‌کوشد هستیِ واقعیِ چیزها را توضیح دهد و درک کند. از سوی دیگر، فیلسوف و جزم‌گرا، که نمود را امری واقعی می‌داند، همه‌جا فقط تصادف را می‌بیند، و روش توضیح او بیشتر به نفی تمام واقعیتِ عینیِ طبیعت گرایش دارد. ظاهراً نوعی یاوه‌گی و بیهودگی در این تضادها به چشم می‌خورد.

با این همه هنوز به‌دشواری می‌توان فرض کرد که این دو مرد که در همه‌ی نکات با هم در تضاد هستند به یک آموزه‌ی مشابه وفادار و گویی چون رشته زنجیری به هم گره خورده باشند.

هدف بخش بعدی درک رابطه‌ی آن‌ها به‌صورت کلی است.[۹]

* * *

1. ex principio interno

(۱) ارسطو، *دربارهٔ روان*، ۱، ص ۸ (ناشر، ترندلنبورگ) [هومر، *ایلیاد*، I ، ۴۶۹]: دموکریت صراحتاً روان و ذهن را یکی می‌داند، زیرا آن‌چه را که ظاهری است با آن‌چه حقیقی است یکسان می‌داند.

(۲) ارسطو، **متافیزیک**، IV ، ۵ [۱۰۰۹]، (هومر، *ایلیاد*، ۲۴، ۵۴) ۱۸-۱۱]: و به این علت است که دموکریت به هر حال می‌گوید یا حقیقت وجود ندارد و یا دست‌کم برای ما آشکار نیست. و به‌طور کلّی از این روست که آنان [این متفکرین] شناخت را همانا احساس می‌دانند، و این [احساس] باید یک دگرگونی فیزیکی باشد. آنان می‌گویند آن‌چه بر حوّاس ما تأثیر می‌گذارد باید حقیقی باشد؛ و به همین دلایل است که هم امپدوکلس و هم دموکریت، و کم و بیش می‌توان گفت دیگران، به دام این گونه عقاید افتاده‌اند. چرا که امپدوکلس می‌گوید وقتی انسان‌ها شرایط‌شان را تغییر می‌دهند، شناخت خود را نیز تغییر می‌دهند.

تصادفاً، تضاد در همین فقره از خودِ **متافیزیک** بیان شده است.

(۳) دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۷۲: به‌علاوه، آنان گزنوفان، زنونِ الیایی و دموکریت را شکاک می‌دانند... دموکریت [می‌گوید:] «از حقیقت چیزی نمی‌دانیم، چرا که حقیقت در ژرفنا است.»

(۴) رجوع کنید به: ریتر، ***تاریخ فلسفه‌ی باستان*** (به آلمانی) قسمت اول، صص ۵۷۹ و ادامه، (چاپ دوم، چاپ ویرایش شده، ۱۸۳۶، صص ۶۱۹ و ادامه.)

(۵) دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۴۴: نظرات او (دموکریت) چنین است: نخستین اصولِ کیهان، اتم‌ها و فضای خالی هستند؛ هر چیز دیگری فقط در اندیشه است که وجود دارد.

(٦) **پیشین ـ نهم، ۷۲.** دموکریت کیفیت‌ها را رد می‌کند و می‌گوید: «گرما و سرما موضوع عقیده است. امّا واقعیّت، اتم‌ها و فضای خالی است.»

(۷) **سیمپلیسیوس،** *اسخولیا به ارسطو* (گردآوریِ براندیس)، ص ۴۸۸ : ... با این همه او (دموکریت) به‌واقع نمی‌پذیرد که هستیِ واحد از غیرها تشکیل می‌شود. زیرا می‌گوید کاملاً احمقانه است که دو یا بیشتر تبدیل به واحد شوند.

ص ۵۱۴: [...] و بنابراین آنان (دموکریت و لئوسیپوس[1]) گفته‌اند که نه واحد کثیر می‌شود و نه کثیر حقیقتاً به واحدِ تفکیک‌ناپذیر تبدیل می‌گردد، بلکه از طریق ترکیب اتم‌هاست که گویی هر چیزی به یک یگانگی بدل شده است.

(۸) **پلوتارک،** *پاسخ به کولوتس،* **۱۱۱۱** : اتم‌ها که او (دموکریت)، ایده‌ها می‌نامد.

(۹) ر.ک. به **ارسطو،** یکم، C.

(۱۰) **دیوگنس لائرتیوس،** دهم، **۱۲۱**: او (مرد فرزانه) می‌خواهد جزم‌گرا باشد، نه شکاکِ صرف.

(۱۱) **پلوتارک،** *پاسخ به کولوتس،* **۱۱۱۷**: چون یکی از اعتقادات اپیکور این است که فرزانه، و نه کسِ دیگر، قاطعانه متقاعد می‌شود.

(۱۲) **سیسرو،** *دربارهٔ سرشت خدایان،* I ۷ **۲۵** (۷۰): بنابراین او (اپیکور) گفت که همهٔ حواس گزارشِ حقیقی می‌دهند.

همان، ر.ک. به *دربارهٔ برترین خیرها و شرّها،* I، Vii

(پلوتارک) *دربارهٔ هیجانات فیلسوفان،* چهارم، ص ۲۸۷، (۸): اپیکور بر آن است که هر تأثر و هر تخیّل حقیقی است.

---

[1]ـ لئوسیپوس: فیلسوف مشهوری که در ۴۷۰ ق.م. درخشید. او نخستین واضع نظام مشهوری در مورد اتم‌ها و خلأ بود که بعداً توسط دموکریت و اپیکور به‌طور کامل‌تری توضیح داده شد.

(۱۳) **دیوگنس لائرتیوس**، دهم، ۳۱: اکنون اپیکور در **قانون** تأیید می‌کند که حواس و پیش‌ادراکات و احساسات ما ملاک‌هایی برای حقیقت‌اند... ۳۲: نه چیزی هست که بتواند حواس را رد کند و نه چیزی که آن‌ها را خطا بداند. یک حس نمی‌تواند حسی با سرشت یکسان با خود یا حس دیگری را نفی و محکوم کند، چرا که هر دو به‌یکسان معتبرند؛ و نیز هیچ حسی نمی‌تواند حس دیگری را که با آن سرشت یکسان ندارد اما با آن ناهمگن است رد کند، زیرا ابژه‌های آن دو احساس یکسان نیستند؛ هم‌چنین عقل نمی‌تواند آن‌ها را رد کند، زیرا عقل کاملاً به احساس وابسته است.

(۱۴) پلوتارک، *پاسخ به کولوتس*، یکم. C [۱۱۱۰-۱۱۱۱]: او (کولوتس) می‌گوید این عبارت دموکریت که «رنگ زاده‌ی عرف، شیرینی زاده‌ی عرف و ترکیبی ناشی از عرف است» و غیره و نیز «آن‌چه واقعی است، خلأ و اتم‌هاست» گونه‌یی حمله به حواس است... من منکر این حقیقت نیستم اما می‌توانم تأیید کنم که این دیدگاه همان‌طور از نظریّه‌های اپیکور جدایی‌ناپذیر است که شکل و وزن از اتم. مگر دموکریت چه می‌گوید؟ ذات‌های بی‌نهایت، نامرئی و فناناپذیر، که علاوه بر آن از کیفیّت بی‌بهره‌اند و از تغییر ناتوان، به‌صورت پراکنده در خلأ حرکت می‌کنند؛ این ذات‌ها با نزدیک شدن به هم یا تصادم می‌کنند و یا در هم پیچیده می‌شوند اما برایند کلی آن‌ها در یک مورد به آب تبدیل می‌شود؛ در مورد دیگر به آتش، به یک رستنی یا یک انسان؛ امّا در عین حال همه‌ی چیزها، به گفته‌ی او به‌واقع «اشکالِ» تجزیه‌ناپذیر هستند (یا، به گفته‌ی او اتم‌ها و «ایده‌ها») و نه چیز دیگر. زیرا که ناموجود را زایشی نیست، و از موجود هم چیزی نمی‌تواند تولید شود، زیرا اتم‌ها به‌قدری محکم‌اند که تأثیرپذیر و تغییرپذیر نیستند. از این‌ها نتیجه می‌شود که رنگی در کار نیست، زیرا می‌باید از چیزهای بی‌رنگ پدید آید؛ و نیز نه

ذات طبیعی وجود دارد و نه ذهن، چرا که می‌بایست از چیزهای فاقد کیفیّت حاصل شوند... بنابراین دموکریت باید نکوهش شود، نه به‌خاطر پذیرش نتایجی که از اصول او برمی‌آید، بلکه به‌دلیل طرح اصولی که به چنین نتایجی می‌انجامد... **اپیکور مدعی طرح همان اصولِ اولیه است، امّا با این وجود نمی‌گوید که «رنگ حاصل عرف است.»**، و هم‌چنین در مورد کیفیت‌ها (شیرین، تلخ) و دیگر چیزها.

(۱۵) سیسرو، *درباره‌ی برترین خیرها و شرّها*، 1 ، VI : چون دموکریت انسانی فرهیخته و در هندسه بسیار صاحب‌نظر است، فکر می‌کند که خورشید ابعاد عظیمی دارد؛ اپیکور قطر آن را حدود دو ذرع می‌داند. زیرا اعلام می‌کند که دقیقاً به همان بزرگی است که به نظر می‌آید. رجوع کنید به: پلوتارک، *درباره‌ی هیجانات فیلسوفان*، دوم، ص ۲۶۵.

(۱٦) دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۳۷: (و حقیقتاً دموکریت) خود را هم در اخلاق و هم در فیزیک تربیت کرده بود. و علاوه بر این، در ریاضی و موضوع‌های عادیِ تربیتی عالِم و در هنرها کاملاً کارشناس بود.

(۱۷) ر.ک. به دیوگنس لائرتیوس، (نهم)، ۴٦ (-۴۹).

(۱۸) اوسبیوس، *تدارک برای انجیل*، دهم، ص ۴۷۲: و او (دموکریت) در جایی با غرور درباره‌ی خود می‌گوید: «من بیش از هر یک از معاصرین خود، در جستجوی دورترین چیزها، در بخش‌های هر چه گسترده‌تر زمین پرسه زده‌ام، و غالب اقلیم‌ها و سرزمین‌ها را دیده‌ام و با آموزش‌یافته‌ترین مردان آشنا شده‌ام، و از نظر استدلال کردن حتی به‌اصطلاح آرسپیدوناپت مصری که او را در هشتاد سالگی ملاقات کردم از من پیشی نگرفته است.» زیرا که او دورتر از بابل و پارس و مصر رفت، در مصر نیز نزد کاهنان مصری به آموزش پرداخت.

(۱۹) دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۳۵: مطابق با نظر دمیتریوس در کتابش *درباره‌ی مردان هم‌نام* و انتیس تِنِس در اثرش به‌نام *زنجیره‌ی فیلسوفان*،

او (دموکریت) به مصر سفر کرد تا از کاهنان هندسه بیاموزد و نیز به پارس رفت تا با کلدانی‌ها ملاقات کند. هم‌چنان که به تماشای دریای سرخ رفت. برخی می‌گویند او با جوکیان در هند مراوده داشت و به حبشه رفت.

(۲۰) سیسرو، *مباحثات توسکولی*، پنجم، ۳۹: دموکریت بینایی خود را از دست داد... و باور کرد که دید چشمان مانعی در یافتنِ بینشِ نافذِ روح است، و در حالی که دیگران اغلب از دیدن آن‌چه جلوی پای‌شان افتاده ناتوان هستند، او آزادانه خود را به دست لایتناهی می‌سپُرد، بی‌آن که مرز یا کرانه‌یی او را متوقف کند.
سیسرو، *درباره‌ی برترین خیرها و شرّها*، پنجم، xxix (۸۷): می‌گویند خودِ دموکریت خویشتن را از بینایی محروم کرد و به یقین [چنین کرد] تا ذهن‌اش تا حدّ امکان با مشاهده کردن منحرف نشود.

(۲۱) لوک. آن. سنکا، *آثار*، جلد دوم، ص ۲۴، آمستردام، ۱۶۷۲، نامه‌ی هشتم: من هنوز به‌دقت آثار اپیکور را می‌خوانم... «اگر می‌خواهی از آزادی واقعی بهره‌مند شوی باید در خدمت فلسفه باشی.» آن‌که خود را تحت تأثیر و نفوذ فلسفه قرار می‌دهد زیاد انتظار نمی‌کشد. بلادرنگ وارسته می‌شود، زیرا که خدمت به فلسفه عین آزادی است.

(۲۲) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۱۲۲: باشد که انسان تا جوان است در جست‌وجوی فرزانگی سستی نکند و زمانی که به پیری رسید از پژوهش در آن خسته نشود. از این‌رو که هیچ دوره‌یی از عمر برای سلامت روان بسیار زود یا بسیار دیر نیست. گفتن این که فصل آموختن فلسفه هنوز فرا نرسیده و یا سپری شده، مانند آن است که بگوییم که فصل شادی هنوز نرسیده و یا گذشته است. از این رو چه پیر و چه جوان باید در جستجوی فرزانگی باشند؛ پیر برای این که با گذشت عمر می‌تواند به برکت چیزهایی که بر او رفته در چیزهای نیک جوان بماند، و جوان برای این

که تا زمانی که جوان است، ممکن است در همان حال پیر باشد زیرا ترسی از آن‌چه بر او خواهد آمد ندارد. ر.ک. به **کلمنت اسکندرانی**، چهارم، ۵۰۱.

(۲۳) **سکستوس امپیریکوس**، *برضد پروفسورها*، یکم، ۱. مخالفت با ریاضی‌دانان (یا: استادان هنر و علوم) به‌طور کلّی بیان شده است، و به نظر می‌رسد که هم اپیکور و هم مکتب پیرونی، با دیدگاه‌هایی متفاوت، در این مورد با هم سازگارند. موضع اپیکور این بود که آموختن مطالب به ارتقای فرزانگی کمک نمی‌کند...

(۲۴) **پیشین**، ص ۱۱(یکم، ۴۹): ما باید اپیکور را از آنان بدانیم، هر چند که ظاهراً دشمن سرسخت استادان هنر و علوم باشد.

- **پیشین**، ص ۵۴ (یکم، ۲۷۲)... پیرون و اپیکور، آن تهمت‌زنندگان به دستور زبان...

نگاه کنید به: **پلوتارک، اپیکور به‌واقع زندگی شاداب را ناممکن می‌کند**. ۱۰۹۴.

(۲۵) **سیسرو**، *درباره‌ی برترین خیرها و شرّها*، یکم، xxi (۷۲): نه! اپیکور فرهیخته بود: نادانان واقعی آنان‌اند که از ما می‌خواهند تا پایان عمر به آموزش مطالبی بپردازیم که باید شرمنده باشیم چرا در نوجوانی نیاموخته‌ایم.

(۲۶) **دیوگنس لائرتیوس**، دهم، ۱۳. آپولودوروس[1] در *گاه‌شماری* خود به ما می‌گوید که فیلسوف ما (یعنی اپیکور) شاگرد نوسیفانز و پراکسیفانز بود، هر چند که خود اپیکور در نامه‌اش به یوریدیکوس این مسئله را انکار می‌کند و می‌گوید که خودآموخته بوده است.

سیسرو، *درباره‌ی سرشت خدایان*، یکم، xxvi (۷۲): چون او (اپیکور)

۱ـ آپولودوروس: صرف‌ونحودان و اسطوره‌شناس معروف آتنی. در سال ۱۱۵ درخشید. او تاریخ آتن را نوشت.

لاف می‌زد که هرگز معلّمی نداشته است. می‌توانم این گفته را کاملاً باور کنم، حتی اگر خود او اعلام نمی‌کرد؛ ...

(۲۷) **سنکا**، *نامه‌ها*، پنجاه و دوم، ص ۱۷۷: اپیکور اعلام می‌کند افراد مطمئنی که مسیر خود را به حقیقت بی‌کمک دیگران هموار کرده‌اند، گذرگاه خودشان را می‌کاوند. و او برای اینان ارج ویژه‌یی قائل است، چون محرک‌های‌شان از درون برمی‌آید و به نیروی خودشان پیش افتاده‌اند. او می‌افزاید دیگرانی هستند که به کمک بیرونی نیازمندند، بدون هدایت از سوی کسی پیش نمی‌روند، و صادقانه پیروی می‌کنند. او می‌گوید البته مترودوروس فردی از این سنخ بود؛ این نوع انسان هر چند فوق‌العاده است امّا به رتبه‌ی دوم تعلق دارد.

(۲۸) **دیوگنس لائرتیوس**، دهم، ۱۰: او به‌رغم مصیبت‌هایی که در آن سن به سرش آمد تمام عمر خود را در یونان گذراند. یکی دو باری نیز که به ایونیا سفر کرد به‌خاطر ملاقات دوستانش بود.البته دوستان از همه جا سراغ او می‌آمدند و با او در باغ‌اش دیدار می‌کردند. این نکته را آپولودوروس گفته است؛ هم او گفته که اپیکور باغ را به قیمت هشتاد مینه خرید.

(۲۹) **پیشین**، دهم، ۱۵، ۱۶: هرمیپوس[1] نقل می‌کند که او وارد وان برنزیِ آب ولرم شد و شراب ناب خواست. آن را نوشید و سپس از دوستانش که آموزه‌های او را یاد می‌کردند روی برگرفت و نفس آخر را درکشید.

(۳۰) **سیسرو**، *درباره‌ی سرنوشت*، دهم (۲۲، ۲۳): اپیکور (فکر می‌کند) از حتمیّت سرنوشت می‌توان پرهیز کرد. ... دموکریت ترجیح می‌داد این نظر را بپذیرد که همه‌ی رویدادها معلول ضرورت‌اند.

- **سیسرو**، *درباره‌ی سرشت خدایان*، یکم، xxv، (۶۹): او (اپیکور) طرحی برای گریز از جبر اختراع کرده بود. (نکته‌یی که ظاهراً از توجه

۱ـ هرمیپوس، فیلسوف رهرو سمیرنا (Smyrna) که در ۲۱۰ ق. م. درخشید.

دموکریت دور مانده بود.)

- اوسبیوس، *تدارک برای انجیل*، یکم، *صص* ۲۳ و بعد: دموکریت ابدِرایی (می‌پنداشت)... تمام دوره‌ها ــ گذشته و نیز حال و آینده ــ همواره [از پیش] تعیین‌شده است زیرا زمان بنا به ضرورتْ جاودانه است.

(۳۱) **ارسطو، *درباره‌ی زایش حیوانات*، پنجم، ۸ (۷۸۹، ۳-۲): دموکریت** تمام کارکردهای طبیعت را ناشی از **ضرورت** می‌داند.

(۳۲) **دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۴۵:** همه‌ی چیزها بنا به **ضرورت** روی می‌دهند. گردابی علّت خلق همه‌ی چیزهاست، و این را او (دموکریت) **ضرورت** می‌نامد.

(۳۳) **(پلوتارک)، *درباره‌ی هیجانات فیلسوفان*، ص ۲۵۲ (یکم، ۲۵):** پارمنیدس و دموکریت (می‌گویند) چیزی جز ضرورت در جهان نیست، و این همان ضرورتی است که به اشکال دیگر **سرنوشت، حقّ، مشیّت و آفریدگار جهان** نامیده می‌شود.

(۳۴) **استوبائوس، *گزینه‌های فیزیکی*، یکم، ۸:** پارمنیدس و دموکریت (می‌گویند) هر چیزی بنا به **ضرورت** اتفاق می‌افتد؛ ضرورتی که **سرنوشت، عدالت، مشیّت** (و معمار جهان) است. لئوسیپوس (می‌گوید) هر چیزی زاده‌ی **ضرورت** است؛ این همان **سرنوشت** است. چرا که او می‌گوید... چیزی بدون علّت آغاز نمی‌شود. بلکه هر چیزی ناشی از یک علت و **ضرورت** است.

(۳۵) **اوسبیوس، *تدارک برای انجیل*، چهارم، *ص* ۲۵۷: ... سرنوشت...** در نظر دیگران (یعنی دموکریت) وابسته به این اجسام خُرد است که به پایین کشیده می‌شوند و سپس دوباره بالا می‌روند، گردهم می‌آیند و باز پراکنده می‌شوند، از هم می‌گریزند و سپس به علّت **ضرورت** دوباره به هم می‌پیوندند.

(٣٦) **استوبائوس، گزینه‌های *اخلاقی*،** دوم، (۴): مردم دوست دارند برای خود توهّم بخت بسازند ــ عذری برای سردرگمی‌شان؛ و از این روست که اعتقاد به بخت با تفکّر سالم ناسازگار است.

(٣٧) **اوسبیوس، *تدارک برای انجیل*،** چهاردهم، ص ۷۸۲: ... و او (دموکریت)، بخت را سرور و فرمانروای کیهان و ملکوت کرده و مدعی شده که همه چیز زاییده‌ی آن است. در همان حال او بخت را از زندگی انسان دور کرده و کسانی را که مدعی آن هستند آدم‌هایی احمق و ناچیز می‌داند. درواقع در آغاز درس‌های خود می‌گوید: «آدم‌ها دوست دارند به توهّم بخت پناه ببرند ــ عذری برای حماقت خودشان؛ زیرا طبیعی است که تفکّر سالم با اعتقاد به بخت ناسازگار است. و گفته‌اند که این بدترین دشمن تفکّر است، و یا بیش از این، بخت را به‌جای تفکّر، با حذف و رفع کامل تفکر سالم، می‌پذیرند. از همین رو، آنان تفکّر را هم‌چون امر لذت‌بخش ارج نمی‌نهند، بلکه بخت را عقلانی‌ترین امر می‌دانند.»

(٣٨) **سیمپلیسیوس،** یکم، C، ص **۳۵۱:** عبارتِ «هم‌چون آیین باستانی که بخت را حذف می‌کند.» به نظر می‌رسد به دموکریت برمی‌گردد...

(٣٩) **دیوگنس لائرتیوس،** دهم، ۱۳۳، ۱۳۴ : ... او [اپیکور] با نظری تحقیرآمیز به تقدیر که افرادی آن را چون حاکم قاهر بر همه چیز معرفی می‌کنند می‌خندد؛ او تصدیق می‌کند که برخی چیزها معلول ضرورت‌اند، برخی زاییده‌ی بخت و پاره‌یی محصولِ عمل خود ماست. زیرا می‌بیند که ضرورت مسئولیّت را نابود می‌کند و تصادف یا بخت بی‌ثبات است؛ در حالی که اَعمال ما با اختیار همراه است و همین اَعمال است که طبیعتاً ستایش و نکوهش را برمی‌انگیزند. به‌راستی بهتر بود افسانه‌های خدایان را بپذیریم تا زیر یوغ سرنوشتی سر خم کنیم که فلاسفه‌ی طبیعی برای ما رقم زده‌اند. [در این باور] که اگر ما خدایان را ستایش کنیم پس [از

ضرورت] می‌گریزیم، فرد امید اندکی می‌یابد؛ حال آن که ضرورتِ طبیعت‌گرایان نسبت به همه‌ی تمناها ناشنوا است. امّا اپیکور به بخت متکی است نه به خدا، هم‌چنان که جهان به‌طور کلّی چنین است...

(۴۰) **سنکا، *نامه‌ها*،** دوازدهم، ص ۴۲: «با ضرورت زیستن اشتباه است. امّا هیچ کس مجبور نشده با ضرورت زندگی کند. ... در همه‌ی جهات راه‌های کوتاه و ساده به آزادی وجود دارد؛ بگذار خدا را شکر کنیم که هیچ کس را نمی‌توان به زندگی مجبور کرد. ما می‌توانیم محدودیت‌های بسیاری را که دربندمان می‌کشند طرد کنیم.» این عبارات از آنِ اپیکور است. ...

(۴۱) **سیسرو، *درباره‌ی سرشت خدایان*،** یکم، xx، (۵۵-۵۶): امّا چه ارزشی می‌توان برای فلسفه‌یی (منظور فلسفه‌ی رواقی است) منظور داشت که بر آن است هر چیزی تابع سرنوشت است؟ این اعتقاد برای پیرزنان شایسته است؛ پیرزنان جاهل نسبت به آن... امّا اپیکور ما را [از دهشت خرافی] آزاد کرده و از اسارت رهانیده است... .

(۴۲) **پیشین،** یکم، xxv (۷۰): اپیکور همین رفتار را در مبارزه‌اش با منطقیون دارد. آنان آیینی را پذیرفتند که طبق آن، در هر گزاره‌ی منفصل در شکلِ «این طور و آن طور، یا این یا آن» یکی از دو شقّ باید صحیح باشد. اپیکور متوجه هشداری شد؛ چنان چه گزاره‌یی مثل «**اپیکور یا می‌خواهد یا نمی‌خواهد فردا زنده باشد.**» مطرح شود یکی از دو شقّ می‌باید ضروری باشد. نتیجتاً او ضرورت یک گزاره‌ی منفصل را کلاً انکار کرد.

(۴۳) **سیمپلیسیوس،** یکم، C، ص ۳۵۱: امّا دموکریت نیز، در جایی که مناسب می‌داند، اعلام می‌کند که انواع مختلف باید خود را از تمامیت جدا کنند؛ امّا به چگونگی و دلیل آن نمی‌پردازد، و به نظر می‌رسد آن‌ها را رها می‌کند تا خود به خود و با تصادف پدید آیند.

- پیشین، ص **۳۵۱**. ... و از آن جا که این مرد (یعنی، دموکریت) آشکارا بخت را در خلقت جهان درنظر داشته است... .

(۴۴) رجوع کنید به: **اوسبیوس**، یکم، XIV . C، ص (ص) (**۷۸۱-) ۷۸۲**: ... و این شخص (یعنی دموکریت) بیهوده و بی‌دلیل در جستجوی علت بوده است، چون از یک اصل تهی و فرض غلط آغاز کرد و در فهمیدن رویدادهای غیرعقلانی (و احمقانه) بزرگ‌ترین فرزانگی را قائل شد، بی‌آن‌که ریشه و ضرورت عام چیزها را ببیند...

(۴۵) **سیمپلیسیوس**، یکم، C، ص **۳۵۱**: ... به‌راستی وقتی کسی تشنه است، آب سرد می‌نوشد و مجدداً احساس آرامش می‌کند؛ امّا دموکریت احتمالاً بخت را به‌عنوان علّت نمی‌پذیرد، بلکه تشنگی را علت می‌داند.

- **پیشین**، ص **۳۵۱**: ... زیرا با وجود آن‌که به نظر می‌رسد او (دموکریت) بخت را در مورد خلقت جهان به‌کار می‌برد ولی از این نظر دفاع می‌کند که در موارد منفرد بخت علّت هیچ چیز نیست، بلکه ما را به علل دیگری رجوع می‌دهد. به‌طور مثال، علت گنج یافتن را حفر زمین یا کاشتن [را علّت] درخت زیتون می‌داند و...

- رجوع کنید به: **پیشین**، ص **۳۵۱**. ... امّا در موارد منفرد، او (دموکریت) می‌گوید (بخت) علت نیست.

(۴٦) **اوسبیوس**، یکم. C، XIV، ۷۸۱ : به‌راستی پذیرفته‌اند که خود دموکریت گفته است که بیشتر مایل به‌کشف توضیح علّی جدیدی است تا دست‌یافتن به تاج سلطنتی پارسیان.

(۴۷) **(پلوتارک)**، ***دربارهٔ هیجانات فیلسوفان***، دوم، ص **۲٦۱**، (۱۳): اپیکور هیچ کدام از این عقاید را رد نمی‌کند زیرا آن‌چه را که ممکن است (حفظ می‌کند).

- **پیشین**، دوم، ص **۲٦۵**، (۲۱): اپیکور بار دیگر می‌گوید که همه‌ی آن‌چه ذکر شد، ممکن است.

- **پیشین**، (دوم، ۲۲): اپیکور عقیده دارد که همه‌ی آن‌چه ذکر شد، ممکن است.
- **استوبائوس**، *گزینه‌های فیزیکی*، یکم، ص ۵۴: اپیکور هیچ یک از این عقاید را رد نمی‌کند، زیرا او آن‌چه را که ممکن است حفظ می‌کند.

(۴۸) **سنکا، مسائل طبیعت**، (ششم) XX (۵) ص ۸۰۲: اپیکور این نکته را تأکید می‌کند که همه‌ی موارد پیش گفته ممکن است علّت باشند، امّا می‌کوشد برخی موارد دیگر را به آن‌ها بیفزاید. او نویسندگان دیگر را به‌خاطر تصدیق بسیار قاطع این موضوع که در بعضی موارد خاصّ علت‌هایی مسبّب آن‌ها هستند مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ هم‌چنان که در مواردی که درباره‌ی علل خاص آن باید به حدس و گمان متوسل شد نمی‌توان با یقین نکته‌یی را اظهار کرد.

(۴۹) رجوع کنید به: قسمت دوم، فصل ۵.

- **دیوگنس لائرتیوس**، دهم، ۸۸: اگر چه، ما باید هر واقعیت را هم‌چون امری جاری مشاهده و سپس تمام واقعیت‌های مرتبط را از آن جدا کنیم، اما پذیرش علت‌های گوناگون برای روی دادن واقعیتی معین، با واقعیت‌های موجود در تجربه‌ی ما در تناقض نیست. ... همه‌ی این شقوق ممکن هستند؛ هیچ‌کدام از این واقعیت‌ها آن‌ها را نقض نمی‌کند.

(۵۰) **دیوگنس لائرتیوس**، دهم، ۸۰: نباید فرض کنیم که رفتارمان با این موضوعات، تا آن جا که برای اطمینان از آرامش و شادی‌مان لازم است، صحت و دقت را کاهش می‌دهد.

یادداشت‌های فصل اول بخش چهارم

اصول کلی اختلاف فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور

۱ـ پلوتارک در زندگی‌نامه‌یی که از ماریوس نوشته است، نمونه‌ی تاریخی وحشتناکی را ارائه می‌کند که در آن این نوع اصول اخلاقی تمامِ از خودگذشتگی‌های نظری و عملی را از بین می‌برد. بعد از شرح سقوط دهشت‌ناک سیمبری، نقل می‌کند که شمار اجساد به‌حدی زیاد بود که ماسیلیان‌ها[۱۰] توانستند تاکستان‌های خود را با آن‌ها کود دهند. سپس باران بارید و آن سال بهترین سالِ شراب و میوه بود. امّا، تاریخ‌نویسِ شریف ما درباره‌ی اضمحلال سوگبار آن مردم چه اندیشه‌یی داشت؟ پلوتارک آن را اقدامی اخلاقی از جانب خدا می‌داند که اجازه داد تمام مردم یک قوم بزرگ و شریف از میان بروند تا نافرهیختگان ماسیلیایی از محصولِ سرشارِ میوه نصیب ببرند. بنابراین حتی تبدیل یک قوم به توده‌یی کود فرصتی است مناسب برای برپایی جشن و شادی در جهت حفظ اصول اخلاقی!

۲ـ در مورد هگل، فقط از نادانی شاگردان اوست که این یا آن تعیّنِ نظام [فلسفی] او را با اشتیاق با همسازی و مانند آن یا در یک کلام برحسب اصول اخلاقی توضیح می‌دهند. آنان فراموش کرده‌اند که تا همین چند وقت پیش برای تمام ویژگی‌های شخصی او که آشکارا در آثارش مشخص است، سر و دست می‌شکستند.

راستی را که اگر آنان از دانش حاضر و آماده‌ی او چنان تأثیر پذیرفتند که با اعتمادی ساده‌لوحانه و غیرنقادانه یک‌سره تسلیم او شدند، چقدر باید

بی‌وجدان باشند که اینک استاد را متهم می‌کنند که در پسِ بینش خود نیّت پوشیده‌یی داشته است! برای استاد علم پدیده‌یی ایستا نبود بلکه آن را در روند شدن می‌دانست و برای رسیدن به دورترین کرانه‌هایش خون در قلب اندیشمندش سخت به جریان می‌افتاد! برعکس، شاگردانش به این متهم شده‌اند که قبلاً نیز جدی نبوده‌اند. و اکنون آنان با شرایط پیشین به چالش برخاسته و آن را به هگل نسبت می‌دهند؛ و با این همه فراموش می‌کنند که رابطه‌ی هگل با نظام‌اش بی‌واسطه و ذاتی بود حال‌آن‌که رابطه‌ی آن‌ها بازتابی از آن بوده است.

کاملاً قابل‌فهم است که فیلسوفان در نتیجه‌ی گونه‌یی همنوایی [با زندگی] دستخوش ناسازگاری ظاهری شوند؛ و ممکن است خود از آن آگاه باشند. امّا چیزی که نمی‌دانند این امکان است که همنوایی ظاهری در نابسندگی یا تدوین نابسنده‌ی اصول‌شان ریشه‌های ژرفی دارد. فیلسوفی را در نظر می‌گیریم که واقعاً با خودش همنوا باشد. آن‌گاه شاگردان او باید بر اساس **آگاهی ذاتی و درونی او** آن‌چه را که **برای خود او** شکلی از **آگاهی بیرونی** بوده است شرح دهند. از این رهگذر، آن‌چه به‌عنوان پیشرفت آگاهی شمرده می‌شود همزمان روند پیشرفت شناخت است. هیچ شک و تردیدی به آگاهی خاص این فیلسوف برده نمی‌شود اما شکلِ ذاتی آگاهی‌اش تفسیر شده و به شکل و معنیِ معیّنی ارتقا و به این طریق نیز تعالی می‌یابد.

افزون بر این، من این گرایش غیرفلسفی را در بخش بزرگی از مکتب هگلی هم‌چون پدیده‌یی می‌دانم که همواره با گذارِ از انضباط به آزادی همراه است.

این قانونی روان‌شناختی است که ذهن تئوریک، هنگامی که در خود به آزادی می‌رسد، به انرژیِ عملی تبدیل می‌شود و با ترک قلمرو سایه‌دار مردگان به‌عنوان اراده، به واقعیّت جهان موجودِ بدون آن روی می‌آورد. (با این همه، از دیدگاهی فلسفی مهم است که این جنبه‌ها بیشتر مشخّص شوند،

زیرا بر اساس روش خاص این چرخش می‌توانیم استدلال خود را به تعیّنِ جاری و ساری و خصلت تاریخیِ عام یک فلسفه معطوف کنیم. در این‌جا گویی شاهد مسیر زندگی آن فلسفه‌یی هستیم که در ویژگی ذهنی‌اش خلاصه شده است.) البته عملِ فلسفه خود نظری است. نقد است که وجودی فردی را برحسب ذات، و واقعیّت خاص را برحسب ایده می‌سنجد. امّا این تحقّق‌پذیریِ بی‌واسطه‌ی فلسفه در کنه ذاتش دستخوش تضاد است و ذات آن در نمود شکل می‌گیرد و مُهر خود را بر آن می‌کوبد.

وقتی فلسفه خودش را هم‌چون اراده در برابر جهانِ نمود شکل می‌دهد آن گاه نظام فلسفی به تمامیّتی انتزاعی فروکاهیده می‌شود؛ یعنی جنبه‌یی از جهان شده است که در تقابل با جنبه‌ی دیگر است. رابطه‌اش با جهان، رابطه‌یی بازتابی است. فلسفه متأثر از اشتیاق به تحققِ خود، با دیگری [=جهان] در تنش قرار می‌گیرد. خرسندیِ درونی و جامعیّت در هم شکسته می‌شود. آن‌چه که نوری درونی بود به شعله‌یی سوزان تبدیل شده است که به بیرون زبانه می‌کشد. حاصل این که با فلسفی‌شدن جهان، فلسفه نیز این‌جهانی می‌شود، و تحقق آن همانا نابودی آن است. آن‌چه موضوع مبارزه‌ی فلسفه در بیرون است، نابسندگیِ درونیِ خود آن است؛ اما [فلسفه] در همین مبارزه دقیقاً به همان نقایصی دچار می‌شود که با آن‌ها به‌عنوان نقایص طرف مقابل می‌جنگد. و این نقایص را تنها وقتی می‌تواند از میان بردارد که خود گرفتار آن‌ها شود. آن‌چه در تخالف با آن است و آن‌چه با آن مبارزه می‌کند، پیوسته خودش است با این تفاوت که عوامل معکوس شده‌اند.

وقتی ما این امر را صرفاً به‌طور عینی هم‌چون تحقّق بی‌واسطه‌ی فلسفه در نظر می‌گیریم یک روی سکه را دیده‌ایم. با این همه، جنبه‌ی ذهنی هم دارد که فقط شکل دیگری از آن است. این جنبه عبارت است از رابطه‌ی نظام فلسفی که در حاملان فکری‌اش و خودآگاهی فردی، که پیشرفت‌اش در آن [نظام فلسفی] ظهور می‌کند، تحقّق یافته است. این ارتباط به چیزی می‌انجامد که

هنگام تحققِ خودِ فلسفه در مقابل جهان قرار می‌گیرد، یعنی این حقیقت که این خودآگاهی‌های انفرادی همیشه حامل خواستی دو لبه هستند؛ یک لبه برضد دنیا و دیگری برضد خود فلسفه. در واقع آن‌چه در خودِ چیزها به‌عنوان رابطه‌یی معکوسْ در خود، ظاهر می‌شود، در این خودآگاهی‌ها به‌صورت امری مضاعف جلوه می‌کند؛ به‌صورت یک تقاضا و یک کنش در تضاد با یکدیگر. آزادساختن جهان از نافلسفه توسط آنان، در همان حال آزادساختن خودشان از فلسفه‌یی است که به‌عنوان نظامی خاص آنان را در قید و بند نگه داشته است. از آن جا که آنان خود صرفاً دیگر عمل و انرژیِ بی‌واسطه‌ی تکامل‌اند ـ و بنابراین هنوز به‌لحاظ نظری از آن نظام پدید نیامده‌اند ـ فقط تضاد را با یکسانیِ انعطاف‌پذیر ـ در ـ خودِ نظام درک می‌کنند و نمی‌دانند که در مقابله با آن فقط جنبه‌های منفرد خود را تحقّق می‌بخشند.

این دوگانگیِ خودآگاهی فلسفی سرانجام هم‌چون گرایش دوگانه‌یی ظاهر می‌شود که هر یک به‌تمام و کمال نقطه‌ی مقابل دیگری است. یک گرایش، آن‌چنان که به‌طور کلّی می‌توان به آن نام گرایش لیبرال داد، مفهوم و مبانی فلسفه را هم‌چون تعیّن اصلی‌اش تداوم می‌دهد؛ گرایش دیگر، صورت غیرمفهومی آن، یعنی لحظه‌یی از واقعیت است. این گرایش دوم فلسفه‌ی پوزیتیویستی[۳۱] است. کارِ نخستین جنبه، نقد است، بنابراین دقیقاً روی‌کردن ـ به ـ فراسوی ـ خودِ فلسفه است. کارِ دوّمین جنبه تلاش برای تفکر فلسفی است، بنابراین به ـ خود ـ روی کردنِ فلسفه است. این جنبه‌ی دوم می‌داند که نارسایی، ذاتِ خودِ فلسفه است؛ در حالی که اوّلی آن را چون نارساییِ جهانی می‌شناسد که باید به‌صورت فلسفی ساخته و پرداخته شود. هر یک از این دو گرایش، دقیقاً آن چیزی را انجام می‌دهد که دیگری می‌خواهد انجام دهد و خود نمی‌خواهد. هر چند که گرایش نخست به‌رغم تضاد درونی‌اش، در کلّ از مبانی و هدفِ خود آگاه است، عکس آن در دوّمی صادق است که میتوانیم رُک بگوییم دیوانگی به‌معنای مطلق کلمه است. از نظر محتوا تنها حزب لیبرال

به پیشرفت واقعی دست می‌یابد، چرا که حزب مفاهیم است؛ در حالی که فلسفه‌ی پوزیتیویستی فقط می‌تواند تقاضاها و گرایشاتی را تدارک ببیند که شکل‌شان در تضاد با معنی‌شان است.

آن‌چه در وهله‌ی نخست هم‌چون ارتباط معکوس و گرایش خصمانه‌ی فلسفه به جهان به نظر می‌رسد در وهله‌ی دوم تبدیل به گرایش خودآگاهیِ فردیِ در خود می‌شود و سرانجام به‌عنوان جدایی بیرونی و دوگانگی فلسفه، چون دو گرایش متضاد فلسفی، متجلّی می‌شود.

بدیهی است که جدا از این موضوع، هنوز شماری اشکال فرعی و در هم تنیده‌ی فاقد فردیّت پدیدار می‌شوند. برخی از آنان خود را پشت غولی فلسفی از گذشته پنهان می‌کنند ــ که البته به‌زودی خر در پوست شیر شناسایی می‌شود؛ صدای هق‌هق آدمک امروزی یا دیروزی در تقابل مضحک با آوای پرطنین اعصار گذشته به زوزه‌یی می‌ماند ــ مانند ارسطو که خود ابزار ناخوشایندش را برگزیده بود. درست مثل لالی که برای کمک به خود سرنای بسیار بزرگی را به صدا درآورد. و یا مانند لیلی‌پوتی[1] با دوربین دوچشمی که بر نقطه‌ی ریزی از کفل غولی ایستاده باشد و بخواهد کل غرایب شگفت‌انگیزی را که از منظر خویش می‌بیند به جهانیان اعلام کند و با این توضیح خود را مسخره کند که نه در قلب متلاطم بلکه بر جایگاه مستحکم خود نقطه‌ی ارشمیدس را، که جهان به آن آویزان است، یافته است. بدین صورت ما با فلاسفه‌ی مو، ناخن، پنجه، مدفوع و سایر فیلسوفانی سروکار خواهیم داشت که حتی بیانگر کارکردی بدتر در جهانِ رازآمیزِ انسان سوئدنبورگ هستند. هر چند که همه‌ی این نرم‌تنان ذاتاً هم‌چون عناصر دو گرایش ذکر شده در سطور بالا به آن‌ها تعلق دارند. امّا در مورد خودِ این دو گرایش در جای دیگر روابط‌شان را تمام و کمال تبیین خواهم کرد؛ از سویی نسبت به یکدیگر و از سوی دیگر نسبت به فلسفه‌ی هگل و هم‌چنین نسبت به

۱. ساکنان سرزمین کوتوله‌ها در کتاب سفرهای گالیور. ـ م

لحظه‌های خاص تاریخی که این تکامل خود را آشکار خواهد ساخت.

۳ـ **دیوگنس لائرتیوس**، [کتاب] نهم، ۴۴: از هیچ، چیزی به وجود نمی‌آید و چیزی در هیچ نیست نمی‌شود. (دموکریت)

همان، دهم، ۳۸. در آغاز، هیچ از آن‌چه ناموجود است به هستی درنمی‌آید. زیرا در این صورت هر چیزی می‌تواند از هر چیز دیگری به‌وجود آید و... ۳۹: و اگر آن‌چه سپری می‌شود نابود شده و ناموجود شود می‌بایست همه‌ی چیزها نابود شده باشند؛ چرا که آن‌چه آنان در آن نیست می‌شوند، وجود ندارد. به‌علاوه، کل مجموعه‌ی اشیا همواره آن‌چنان بوده که اکنون نیز هست و هم آن‌چنان که همیشه باقی خواهد ماند. زیرا هیچ چیزی وجود ندارد که بتواند آن [کل مجموعه‌ی اشیا] را دگرگون کند. (اپیکور)

۴ـ **ارسطو، فیزیک**، یکم، ۴ (۱۸۷، ۳۵-۳۲): ... زیرا هر آن‌چه به وجود می‌آید باید یا از آن‌چه هست و یا از آن‌چه نیست به وجود آید؛ و ناممکن است [از دوّمی، یعنی] از چیزی به وجود آید که نیست (در این باره، همه‌ی فیزیکدان‌ها هم‌نظرند.)

۵ـ **تمیستیوس**[1]، ***حاشیه بر ارسطو*** (گردآوری براندیس) ورق ۴۲، ص ۳۸۳: درست همان‌گونه که در هیچ تمایزی وجود ندارد، بنابراین در خلأ نیز چیزی نیست، چرا که خلأ، چیزی است ناموجود و نابوده. (دموکریت) می‌گوید...

٦ـ **ارسطو، متافیزیک**، یکم، ۴ (۹۸۵-۹-۴): لئوسیپوس و همکارش، دموکریت، می‌گویند که پُر و خالی، عناصرند؛ یکی را هستی و دیگری را ناهستی می‌نامند. پُر و هستیِ صلب به‌عنوان هستی و خلأ به‌عنوان ناهستی (تا آن

۱ـ تمیستیوس ۳۸۸-۳۱۷ بعد از میلاد. معلّم فلسفه و سناتور. در فلسفه‌ی علم بسیار معروف است. مفسّر آثار افلاطون و ارسطو هدفش قابل فهم کردن این آثار برای همگان بود. تفاسیر او بود که به عربی ترجمه شد و مورد استفاده‌ی متفکران عرب و ایرانی قرار گرفت.

جا که می‌گویند هستی بیش از ناهستی نیست، زیرا که صلب بیش از تهی نیست.)

۷ـ سیمپلیسیوس، l.C، ص ۳۲۶: دموکریت نیز (تأیید می‌کند که) پُری و خلأ وجود دارند. او درباره‌ی آن‌ها می‌گوید اولی «آن‌چه هست» است و دومی «آن‌چه نیست» (...)

تمیستیوس، l.C، ص ۳۸۳: به گفته‌ی دموکریت، خلأ چیزی هم‌چون ناموجود و نابوده است.

۸ـ سیمپلیسیوس، l.C، ص ۴۸۸: دموکریت معتقد است که طبیعتِ امرِ سرمدی از هستی‌های کوچک و به‌تعداد بی‌نهایت تشکیل می‌شود؛ او برای این هستی‌ها مکانی با وسعت بی‌نهایت در نظر می‌گیرد، او این مکان را با واژه‌های خلأ، هیچ، نامتناهی بیان می‌کند، ولی هر هستی واحد را با این چیز، امرِ صلب و هستنده بیان می‌کند.

۹ـ ر.ک. سیمپلیسیوس، همان، ص ۵۱۴. یگانه و کثرت.

۱۰ـ دیوگنس لائرتیوس، l.C، ۴۰: ... و اگر فضایی نبود (که ما آن را خلأ، مکان و طبیعت ناملموس می‌خوانیم)...

استوبائوس، گزینه‌های *فیزیکی*، یکم، ص ۳۹: اپیکور همه‌ی اسامی مانند خلأ، مکان و جا را مترادف با هم به کار می‌برد.

۱۱ـ استوبائوس، گزینه‌های *فیزیکی*، یکم، ص ۲۷: اتم خوانده شده است نه به این علت که خُردترین است...

۱۲ـ سیمپلیسیوس، l.C، ص ۴۰۵: ... آنان که تجزیه‌پذیری نامتناهی را انکار کردند می‌گفتند چون تقسیم کردن تا بی‌نهایت ناممکن و چنین تجزیه‌یی دست‌نیافتنی است، پس اجسام از [عناصر] تجزیه‌ناپذیر تشکیل می‌شوند و می‌توانند تا حدّ این [عناصر] تجزیه‌ناپذیر تقسیم شوند. لئوسیپوس و دموکریت نه‌فقط تأثرناپذیری* را علّت تجزیه‌ناپذیریِ اجسام اولیه

---

* اتم از سوی چیزی خارج از خود متأثر نمی‌شود. (یاداشت ویراستار انگلیسی)

می‌شناسند، بلکه در ضمن کوچکی آن‌ها و فقدان اجزا [در آنان] را نیز مؤثر می‌دانند. اپیکور بعدها این فرض را که آن‌ها فاقد اجزا هستند نپذیرفت ولی می‌گوید آن‌ها به‌علت تأثرناپذیری، تجزیه‌ناپذیرند. ارسطو مکرراً عقیده‌ی دموکریت و لئوسیپوس را نقادانه آزموده و محتمل است که به سبب این انتقادات که برای هستی ـ بدون ـ اجزا نامطلوب به‌شمار می‌آمد، اپیکور (که بیشتر زیست) با نظر دموکریت و لئوسیپوس در مورد اجسام اولیه همدلی و از این نظر حمایت کرده باشد که آن‌ها تأثرناپذیرند...

۱۳ـ ارسطو، *درباره‌ی کون و فساد*، یکم، ۲ (۳۱۶، ۱۴ـ۵) فقدان تجربه، توانایی دست‌یابی ما را به دریافت جامع از واقعیت‌های پذیرفته‌شده کاهش می‌دهد. در نتیجه آنان که با طبیعت و پدیده‌های آن آشنایی دارند برای مبانی نظریه‌ها و اصول‌شان توانایی هر چه بیشتری می‌یابند که به گسترش وسیع و جامع امکان عمل می‌دهد. برعکس! کسانی که با غرق‌شدن در تأملات به آن‌چه موجود است توجه ندارند، آمادگی دارند تا با مشاهده‌ی چند مورد محدود با تعصب قضاوت کنند. از این طریق می‌توان دریافت که تا چه اندازه اختلاف بین شیوه‌ی تحقیق «علمی» و «دیالکتیکی» زیاد است. زیرا در حالی که افلاطونیان استدلال می‌کنند که باید مقادیر اتم وجود داشته باشد ــ چرا که در غیر این صورت «مثلثِ» مثالی چندین شکل خواهد داشت ــ به نظر می‌رسد که دموکریت با استدلال‌های مناسب ــ یعنی بر اساس علمِ طبیعت ــ در مورد این موضوع متقاعد شده است.

۱۴ـ دیوگنس لائرتیوس، نُهم (۴۰)، ۷ و ۸. اریستوکسنوس[1] در *یادداشت‌های تاریخی‌اش* تأیید می‌کند که افلاطون می‌خواست تمام نوشته‌های دموکریت را که جمع‌آوری کرده بود بسوزاند، امّا امپکلس و

۱ـ اریستوکسنوس (متولد حدود ۳۶۴ قبل از میلاد)، شاگرد ارسطو. در زمینه‌ی نظریه‌پردازی موسیقی یونانی فعالیت می‌کرد. مقالات بسیاری را در زمینه‌های گوناگون نوشت.

کلینیاس ِ فیثاغورثی او را از این کار باز داشتند و آن را بی‌فایده دانستند، زیرا که آن کتب را بسیار کسان در اختیار داشتند. نکته‌ی واضح این است که افلاطون، که تقریباً از همه‌ی فیلسوفان قدیمی نام می‌برد در هیچ‌جا به دموکریت اشاره نکرده است، و حتی آن‌جا که باید او را نقد کند، از کنار او گذشته است احتمالاً به این دلیل که می‌دانست باید با شاهزاده‌ی فیلسوفان روبه‌رو شود...

فصل دوم

بررسی تفصیلی اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعتِ دموکریت و اپیکور

بخش نخست

انحراف اتم از مسیر مستقیم

اپیکور سه نوع حرکت برای اتم‌ها در خلأ قائل است.[۱] نخستین حرکت سقوط در راستای خط مستقیم است، دومین حرکت انحراف اتم از خط مستقیم است و سومین حرکت با دفع اتم‌ها ایجاد می‌شود. دموکریت و اپیکور، هر دو، حرکت اول و سوم را می‌پذیرند. اما در انحراف اتم از خط مستقیم با هم اختلاف نظر دارند.[۲]

این حرکت انحرافی اغلب موضوع شوخی قرار می‌گرفت. سیسرو بیش از هر کس دیگری با سماجت به این موضوع پرداخته است. ازجمله در آثار او می‌خوانیم که:

«اپیکور از این نکته دفاع می‌کرد که اتم‌ها به‌علت وزن خود در مسیر خط مستقیم به پایین کشیده می‌شوند؛ او این حرکت را حرکت طبیعی اجسام می‌دانست. امّا سپس به ذهنش رسید که اگر همه‌ی اتم‌ها به پایین کشیده شوند با یکدیگر برخورد نمی‌کنند. بنابراین به دروغ ادعا کرد که اتم‌ها تغییرجهت ناگهانی بسیار ناچیزی می‌یابند که البته کاملاً امکان ناپذیر است. از همین تغییرجهت پیچیدگی‌ها، ترکیب‌ها و چسبیدگی‌های اتم‌ها پدیدار شد و از آن‌ها جهان، همه‌ی بخش‌ها و محتویات آن سر بر آورد. صرف‌نظر از تمام این مطالب، این ادعا اختراعی کودکانه است. اپیکور حتی نمی‌تواند به چیزی که تمایل دارد برسد.»[۳]

قرائت دیگری از این موضوع را می‌توان در کتاب اول رساله‌ی سیسرو به‌نام *درباره‌ی سرشت خدایان* خواند:

«چون اپیکور پی برد که اگر اتم‌ها به‌واسطه‌ی وزن خودشان به پایین حرکت کنند هیچ چیز تحت کنترل ما نخواهد بود ــ زیرا که حرکت آن‌ها تعیین‌شده و ضروری است ــ برای گریز از این ضرورت راه‌حلی ابداع کرد؛ راه‌حلی که مورد توجّه دموکریت قرار نگرفت. اپیکور می‌گوید اگر چه اتم به‌دلیل وزن و جاذبه‌اش به پایین کشیده می‌شود امّا تغییرجهتی جزئی می‌یابد. پافشاری بر این نکته ناشایست‌تر از ناتوانی در دفاع از خواسته‌اش است.(۴)

پیر بایل[۱] عقیده‌ی مشابهی را بیان می‌کند:

«قبل از او (یعنی اپیکور) فقط حرکتِ [ناشی از] وزن و حرکت بازتابی اتم‌ها تأیید شده بود... اپیکور فرض کرد که حتی در کانون خلأ، اتم‌ها اندکی از مسیر مستقیم منحرف می‌شوند و آزادی از همین امر نتیجه می‌شود. ... ضمناً باید توجّه کرد که این موضوع تنها انگیزه‌ی اپیکور برای ابداع حرکت انحرافی اتم‌ها نبود. وی هم‌چنین از آن برای توضیح برخورد اتم‌ها استفاده کرد. چرا که به‌وضوح می‌دید با فرض حرکت سقوطی همه‌ی اتم‌ها در مسیر مستقیم و با سرعت یکسان، هیچ‌گاه نخواهد توانست برخورد آن‌ها را با هم توضیح دهد و بنابراین آفرینش جهان ناممکن می‌شود. پس ضروری بود که آن‌ها از مسیر مستقیم منحرف شوند.»(۵)

در حال حاضر مسئله‌ی اعتبار این نظرات را چون موضوعی حل‌نشده به حال خود رها می‌کنم. همین اندازه بگوییم که هر کس می‌تواند پی ببرد که

۱ـ پیر بایل (۱۷۰۶ـ۱۶۴۷) فیلسوف فرانسوی که بیشتر عمر خود را در هلند گذراند. برجسته‌ترین اثر او فرهنگ تاریخی و انتقادی (۱۶۹۷) است.

جدیدترین منتقد اپیکور، شاوباخ، از سخنان سیسرو برداشت نادرستی دارد:

«اتم‌ها همگی به‌واسطه‌ی جاذبه، و به دلایل فیزیکی در مسیری موازی، به پایین کشیده می‌شوند، امّا حرکت دافعه‌ی متقابل آن‌ها حرکت دیگری را به وجود می‌آورد که بنا به گفته‌ی سیسرو (**درباره‌ی سرشت *خدایان*** یکم، XXV (۶۹)) حرکتی است مورّب که از علل تصادفی و محققاً از ابدیّت ناشی می‌شود.»(۶)

نخست این که سیسرو در فراز نقل شده، دفع اتم‌ها را دلیل مسیر مورب آن‌ها نمی‌داند بلکه در واقع جهت حرکت مورب را علّت دفع آن‌ها تلقی می‌کند. دوم آن‌که از علل تصادفی صحبت نمی‌کند، بلکه از این‌که اپیکور علتی را در مجموع ذکر نکرده انتقاد می‌کند؛ زیرا فرض دفع اتم‌ها و در همان حال پذیرش علل تصادفی در مسیر موربِ آن‌ها به خودی خود متناقض است. پس در بهترین حالت می‌توان از علل تصادفیِ دفع سخن گفت، نه از علل تصادفی مسیر مورّب.

و سرانجام، یک ویژگی مشترک در اندیشه‌های سیسرو و بایل چنان آشکار است که نمی‌توان بلادرنگ مورد تأکید قرار نداد. آنان برای نظر اپیکور انگیزه‌هایی قائل می‌شوند که همدیگر را نقض می‌کنند. گویی اپیکور در یک جا انحراف اتم‌ها را از مسیر مستقیم برای توضیح دفع اتم‌ها و در جایی دیگر برای توضیح آزادی مطرح کرده است. امّا اگر اتم‌ها بدون انحراف با هم برخورد نکنند، پس انحراف به‌عنوان توضیح آزادی زاید است؛ چون همان‌گونه که لوکرتیوس اذعان می‌کند ضد آزادی تنها با برخوردِ جبری و اجباری اتم‌ها آغاز می‌شود. امّا اگر اتم‌ها بدون انحراف با هم برخورد کنند، آن‌گاه چنین امری برای توضیح دفع زاید است. من معتقدم که این تضاد زمانی پدید می‌آید که علل انحراف اتم را از مسیر مستقیم مانند سیسرو و بایل به‌صورت سطحی و نامرتبط درک کنیم. لوکرتیوس، که به‌طور کلی از میان

[متفکران] باستان تنها کسی است که فیزیک اپیکور را درک کرده، شرح دقیق‌تری از آن داده است. اکنون به موضوع انحراف اتم‌ها می‌پردازیم:

درست همان‌گونه که نقطه در خط نفی می‌شود، هر جسم در حال سقوط در مسیر مستقیمی که می‌پیماید نفی می‌شود. کیفیّت خاص آن اساساً در این‌جا مورد توجّه نیست. سیب درست مانند تکه‌یی آهن در هنگام سقوط مسیر عمودی را طی می‌کند. هر جسم در حال سقوطی چیزی جز نقطه‌ی متحرک نیست، و در حقیقت نقطه‌ی است وابسته، که در وجهی از هستی خود یعنی در مسیر مستقیمی که می‌پیماید، فردیّت‌اش را از دست می‌دهد. بنابراین ارسطو حق دارد به فیثاغورثی‌ها اعتراض کند: «شما می‌گویید حرکتِ خط سطح را ایجاد می‌کند و حرکت نقطه خط را؛ پس حرکت مونادها نیز خطوط را ایجاد خواهد کرد.»(۸) چون مونادها و نیز اتم‌ها پیوسته در حال حرکت هستند(۹)، نتیجه‌ی امر چنین خواهد بود که مونادها و اتم‌ها وجود ندارند بلکه در عوض در خط مستقیم ناپدید می‌شوند؛ زیرا هنگامی که اتم تنها به‌عنوان چیزی در حال سقوط در خط مستقیم در نظر گرفته می‌شود، حتی صلبیّت اتم نیز مطرح نیست. با فرض این که خلأ به‌عنوان خلأ مکان تصور شود، آن‌گاه اتم **نفی بی‌واسطه‌ی فضای انتزاعی**، و بنابراین **یک نقطه‌ی فضایی** خواهد بود. استحکام که خود را در برابر پراکندگی فضا حفظ می‌کند، تنها می‌تواند به‌واسطه‌ی اصلی چون زمان در طبیعتِ واقعی که فضا را در تمامی قلمروش نفی می‌کند، [به اتم] اضافه شود؛ علاوه بر این، اگر خود این امر تصدیق نشود، اتم تا جایی که در خط مستقیم حرکت می‌کند فقط بر مبنای فضا به‌عنوان هستی نسبی و یک وجود کاملاً مادی تعیین می‌شود. امّا دیدیم که یک جنبه‌ی مفهومِ اتم، شکل محض آن و نفی تمام نسبیّت‌ها و نفی هرگونه وجهی از هستی است. در همان حال متوجّه شدیم که اپیکور به هر دو جنبه عینیّت می‌بخشد، دو جنبه‌ی متضاد که با این همه در ذاتِ مفهوم اتم هستند.

پس چگونه اپیکور می‌تواند با نفی هر نوع وجهی از هستی توسط هستی

دیگر به تعیّنِ صرفاً شکلی اتم، یعنی مفهوم فردیّت محض، عینیّت بخشد؟

از آن جا که او در قلمرو هستیِ بی‌واسطه حرکت می‌کند، همه‌ی تعیّنات را بی‌واسطه می‌داند. بنابراین تعیّنات مخالف چون واقعیّت‌های بی‌واسطه در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند.

امّا آن وجود نسبی که با اتم مواجه می‌شود، وجهی از هستی را باید نفی کند، و آن مسیر مستقیم است. نفیِ بی‌واسطه‌ی این حرکت **حرکت دیگری** است، که بنابراین در فضا عبارت از **انحراف از مسیر مستقیم** است.

اتم‌ها، اجسامی کاملاً خودبسنده و یا دقیق‌تر اجسامی هستند که در خودبسندگیِ مطلق مانند اجرام آسمانی درک می‌شوند. از این رو، باز مانند اجرام آسمانی، نه در خطوط مستقیم بلکه در خطوط منحنی حرکت می‌کنند. **سقوط، حرکت ناخودبسنده است.**

بنابراین هر چند اپیکور، مادیّت اتم را برحسب حرکت‌اش در امتداد مسیری مستقیم نشان می‌دهد، به تعیّنِ شکلیِ اتم در انحراف از مسیر مستقیم واقعیّت داده است، و این تعیّناتِ مخالف به‌عنوان حرکت‌های کاملاً مخالف نشان داده شده‌اند.

از این رو لوکرتیوس به‌درستی می‌گوید که انحراف، **قیود جبر**[1] را در هم می‌شکند(۱۰)، و چون او این نکته را بلاواسطه به آگاهی مربوط می‌کند درباره‌ی اتم می‌توان گفت که انحراف چیزی در قلب اتم است که می‌تواند دفاع کند و مقاومت ورزد.

امّا وقتی سیسرو، اپیکور را سرزنش می‌کند که:

«او حتی به هدفی که به‌خاطر آن همه‌ی این‌ها را ساخته و پرداخته کرد دست نیافت؛ چرا که اگر همه‌ی اتم‌ها انحراف یابند هرگز ترکیب نمی‌شوند و یا برخی منحرف می‌شوند و اتم‌های دیگر به‌واسطه‌ی حرکت‌شان در خط مستقیم رانده می‌شوند. در نتیجه لازم بود تا

1- fati foedera

وظیفه‌یی از پیش تعیین‌شده به اتم‌ها محوّل شود: این‌که کدام‌یک در خط مستقیم و کدام‌یک به‌طور مورب حرکت کنند.»

حقانیت ایراد فوق در آن است که دو جنبه‌ی ذاتی در مفهوم اتم چون حرکت‌های کاملاً متمایز نشان داده شده‌است، و بنابراین باید به افراد متفاوتی تخصیص داده شوند: یک بی‌ثباتی که در عین حال باثبات است؛ چرا که قلمرو اتم بی‌واسطه گی است.

اپیکور این تضاد ذاتی را بسیار خوب احساس می‌کند. بنابراین می‌کوشد تا انحراف اتم را چون امری نامحسوس برای حواس نشان دهد؛ محل وقوع آن:

در زمان و مکان غیرقطعی است (لوکرتیوس، *درباره‌ی سرشت چیزها*، دوم، ۲۹۴).(۱۳)

این انحراف در کوچک‌ترین فضای ممکن روی می‌دهد.(۱۴)

علاوه بر این سیسرو(۱۵) و مطابق نظر پلوتارک، تعدادی از مؤلفان باستان(۱۶)، از این جنبه بر اپیکور خرده می‌گیرند که می‌گوید انحراف اتم بی‌علّت روی می‌دهد. به نظر سیسرو، ننگین‌تر از این نمی‌تواند برای عالِم طبیعی پیش آید.(۱۷) امّا در وهله‌ی نخست علت فیزیکی، چنان‌که سیسرو در نظر دارد، انحرافِ اتم را در قلمرو جبرگرایی قرار می‌دهد، همان قلمروی که دقیقاً قرار بود از آن فراتر رود. و دیگر این که اتم پیش از تسلیم شدن به انحراف جبری به هیچ وجه کامل نیست. از این رو جست‌وجو برای علت این جبر به‌معنای جست‌وجو در علتی است که اتم را به یک اصل تبدیل می‌کند؛ جست وجویی آشکارا بی‌معنی برای کسی‌که اتم را علت تمام چیزها می‌داند و بنابراین خودش علت ندارد.

سرانجام، بایل(۱۸)، با تکیه بر مرجعیت آگوستین که مدعی است دموکریت اتم را به اصلی روحانی تبدیل کرده (یعنی مرجعیتی که در مقابل ارسطو و

دیگر اندیشمندان باستانی فاقد هر گونه اهمیت است)، اپیکور را به این دلیل سرزنش می‌کند که به‌جای توجه و پرداختن به این اصل روحانی، به مفهوم انحراف اتم اندیشیده است. امّا، برعکس، با «روح اتم» فقط یک واژه بیان شده است؛ در حالی که انحراف، معرّف و نمایان‌گر روح واقعی اتم و مفهوم فردیّت انتزاعی است.

پیش از این که ما نتایج انحراف اتم را از خط مستقیم بررسی کنیم باید به عنصر بسیار مهم دیگری توجّه کنیم که تاکنون کلاً نادیده گرفته شده است.

انحراف اتم از خط مستقیم به اصطلاح جبر خاصّی نیست که تصادفاً در فیزیک اپیکور نمایان می‌شود. برعکس! قانونی است که در سراسر فلسفه‌ی اپیکور جاری است؛ با این همه آشکار است که جبرِ ظاهری آن به قلمروی وابسته است که در آن به‌کار برده می‌شود.

در واقع، فردیّت انتزاعی می‌تواند مفهومِ خودش، تعیّنِ شکلی‌اش، برای خود بودنِ محض، استقلال از هستیِ بی‌واسطه و نفی هرگونه نسبیّت را فقط با انتزع از هستی‌یی که با آن مواجه است کارآمد کند؛ زیرا برای این که فردیّت انتزاعی به‌راستی بر هستی غلبه کند می‌بایست صورت مثالی به آن بدهد؛ امری که تنها جامعیت می‌تواند به آن تحقق بخشد.

بدین‌سان، اتم با انتزاع از وجود نسبی، که همانا خط مستقیم باشد، یعنی با انحراف از آن خویش را آزاد می‌کند. به این ترتیب تمامی فلسفه‌ی اپیکور در هرجا که مفهوم فردیّت انتزاعی، خودبسندگی و نفی همه‌ی روابط با چیزهای دیگر می‌باید در وجود آن بازنمایی شود، از هر شیوه‌ی محدودکننده‌ی هستی انحراف پیدا می‌کند.

بنابراین باید غایتِ عمل را در جداشدن و انحراف‌یافتن از درد و پریشانی یعنی در آرامش یافت.[۲۰] از این رو، خیر همانا دور شدن از شرّ[۲۱] و شادی انحراف‌یافتن از رنج و عذاب است.[۲۲] سرانجام، در جایی که فردیّت انتزاعی در بالاترین سطحِ آزادی و استقلال خود، یعنی در تمامیت خویش پدیدار

می‌شود نتیجه می‌شود که هستیِ منحرف‌شده همانا همه‌ی هستی است؛ **به این دلیل است که خدایان از جهان منحرف می‌شوند؛** به آن نمی‌پردازند و خارج از آن زندگی می‌کنند.(۲۳)

خدایانِ اپیکور اغلب مایه‌ی تمسخر بوده‌اند؛ این خدایانی که هم‌چون انسان‌ها در فضای مابین* جهان واقعی سکنی گزیده‌اند؛ نه پیکر که شبه‌پیکر دارند؛ نه خون که شبه‌خون دارند.(۲۴) دل به آن خوش دارند که در آرامشی لذت‌بخش به‌سر برند و به لابه و شکایتی گوش نمی‌سپارند، دغدغه‌ی ما و جهان را ندارند، و به دلیلِ زیبایی و جلال و سرشت والای‌شان مورد احترام قرار می‌گیرند، نه به این خاطر که سودی می‌رسانند.

و با این همه، این خدایان افسانه‌های ساخت اپیکور نیستند. آن‌ها وجود داشتند. **آن‌ها خدایانِ کالبدپذیر هنر یونان‌اند.**[۱۲] **سیسروی رومی** به حق آن‌ها را به ریشخند می‌گیرد(۲۵)، امّا **پلوتارک یونانی** دیدگاه یونانی را به کلی فراموش کرده است که ادعا می‌کند این آیینِ خدایان هرچند ترس و خرافه را دفع می‌کند، هیچ شادی یا لطفی را در حق آنان روا نمی‌دارد؛ بلکه در عوض، همان رابطه‌یی را با آن‌ها دارند که ما با ماهی دریای خزر[۱۳] که نه به ما سود می‌رساند و نه ضرر.(۲۶) آرامش نظری یکی از مشخصه‌های عمده‌ی خدایان یونانی است. چنان‌که ارسطو می‌گوید:

«آن‌چه نیک‌ترین است نیاز به کنش ندارد؛ چرا که خود، غایت خویش است.»(۲۷)

اکنون پی‌آمدی را بررسی می‌کنیم که مستقیماً از انحراف اتم ناشی می‌شود: نفی کردن اتم از تمام حرکات و رابطه‌یی که بر مبنای آن به‌عنوان شیوه‌ی خاصی از هستی توسط هستیِ دیگر تعیین می‌شود. این امر به‌این نحو نمودار می‌شود که اتم از هستیِ متخالف منتزع می‌شود و خود را از آن پس

---

*. intermundia فضاهای بین جهان‌ها، (لفظاً: بین دنیاها.) (توضیح ویراستار انگلیسی)

می‌کشد. امّا آن‌چه اتم حاوی آن است، یعنی **نفی آن از تمام روابط با چیزهای دیگر، باید تحقق و به‌طور ایجابی استقرار یابد.** این امر تنها در صورتی می‌تواند انجام شود که **آن هستی‌یی که اتم به خود مرتبط می‌کند چیزی جز خودش نباشد**، بنابراین به همان سان، آن هستی نیز باید **از یک اتم** و چون خودش نیز کاملاً تعیّن یافته، **از بسیاری اتم** تشکیل شده باشد. **از این رو پس‌زدن این اتم‌های زیاد همانا تحقق ضروریِ قانون اتم** (Lex atomi) است : نامی که لوکرتیوس بر انحراف می‌گذارد. امّا چون در این جا هر تعیّن چون هستیِ خاص استقرار یافته، **دفع** به‌عنوان حرکت سوم به دو حرکت پیشین افزوده می‌شود. بنابراین لوکرتیوس حق دارد که می‌گوید اگر اتم‌ها انحراف پیدا نمی‌کردند نه دفع و نه تلاقی‌شان انجام نمی‌گرفت، و جهان هرگز آفریده نمی‌شد.(۲۸) چرا که **اتم‌ها یگانه ابژه‌ی خودشان هستند و فقط می‌توانند به خودشان ارتباط یابند**. از این رو بر اساس اصطلاحات [هندسه‌ی] فضایی تلاقی اتم‌ها فقط به این دلیل است که وجود نسبیِ این اتم‌ها که به‌واسطه‌ی آن می‌توانستند با هستی‌های دیگر مرتبط شوند نفی شده است. همان‌طور که دیدیم این وجود نسبی همانا حرکت اصلی اتم‌ها یعنی سقوط در امتداد خط مستقیم است. درنتیجه، آن‌ها به‌دلیل انحراف از خط مستقیم با هم تلاقی می‌کنند که این صرفاً به تجزیه‌ی مادی ارتباطی ندارد.(۲۹)

و در حقیقت، فردیّتِ بی‌واسطه از نظر مفهومی فقط تا حدّی تحقّق می‌یابد که با چیز دیگری که درواقع خودش است ارتباط پیدا می‌کند ــ حتی وقتی که آن چیز دیگر در شکلِ وجودی بی‌واسطه رویاروی آن قرار می‌گیرد. بنابراین، انسان فقط زمانی زاده‌ی طبیعت نخواهد بود که هستی دیگری که با آن ارتباط دارد، وجود متفاوتی نباشد بلکه خودْ یک فرد انسانیِ دیگر باشد، حتی اگر هنوز ذهن (روح) نباشد. امّا انسان به‌عنوان انسان برای این‌که به ابژه‌ی واقعی خودش بدل شود، باید هستی نسبی خود، یعنی قدرت دلخواست و طبیعت بودنِ صرف را در وجود خویش رفع کند. **دفع**، نخستین شکل

خودآگاهی است، از این‌رو با آن خودآگاهی که خود را هستی بی‌واسطه و چون فردی انتزاعی می‌پندارد، منطبق است.

بنابراین مفهوم اتم، تا حدی که شکل انتزاعی دارد در دفع تحقّق می‌یابد؛ امّا متضاد آن نیز، تا حدی که ماده‌ی انتزاعی است، کمتر از آن نیست؛ زیرا آن چیزی که به آن مربوط می‌شود، به‌واقع شامل اتم‌ها، البته از اتم‌های دیگر، است. **امّا وقتی من خودم را به خودم به‌مثابه چیز کاملاً متفاوتی مربوط می‌سازم، آن گاه رابطه‌ی من رابطه‌یی مادّی است.** این شدیدترین درجه‌ی بیگانگی است که می‌تواند درک شود. بنابراین در دفع اتم‌ها، مادیّت آن‌ها که در سقوط در امتداد خط مستقیم فرض می‌شود، با تعیّن شکلی آن‌ها که در انحراف‌شان تثبیت می‌شود، به‌طور مصنوعی وحدت می‌یابد.

برعکس! دموکریت آن‌چه را که از نظر اپیکور تحقّق مفهوم اتم است به حرکتی اجباری یعنی به عملی تابع ضرورتِ کور تبدیل می‌کند. در سطور بالا دیدیم که او گردابی را در نظر می‌گیرد که ضمن آن‌که پی‌آمد دفع و تلاقی اتم است، جوهر ضرورت تلقی می‌شود. بنابراین او در دفع فقط جنبه‌ی مادی، تلاشی و تغییر را می‌بیند و نه جنبه‌ی مثالی آن را که مطابق با آن، تمام روابط موجود با هر چیزی نفی می‌شود و حرکت به‌مثابه خود ـ تعیّن‌بخشی تثبیت می‌شود. این نکته را آشکارا از این واقعیت می‌توان دریافت که دموکریت جسمی واحد را به گونه‌یی درک می‌کند که از رهگذر فضای تهی به‌طرز کاملاً محسوسی به اجزای متعددی تقسیم می‌شود، مثل طلا که به تکه‌هایی خُرد تقسیم شده باشد.(۳۰) بدین‌گونه او نمی‌تواند واحد را به‌مثابه مفهوم اتم درک کند.

ارسطو به‌درستی بر ضد او چنین استدلال می‌کند:

«چون لئوسیپوس و دموکریت تأکید می‌کنند اجسام اولیه همواره در خلأ و در نامتناهی حرکت می‌کنند، باید می‌گفتند این کدام نوع حرکت است، و چه حرکتی را طبیعی می‌دانند. چراکه اگر هر یک از این

عناصر به اجبار توسط عنصر دیگر به حرکت واداشته شود، ناگزیر هر کدام باید حرکتی طبیعی داشته باشند که هرحرکتی خارج از آن اجباری است. و این حرکتِ نخستین نباید اجباری بلکه باید طبیعی باشد. در غیر این‌صورت این روند تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت.[۳۱]

پس، انحراف اپیکوری اتم کلِ ساختار درونیِ قلمرو اتم‌ها را تغییر داد، زیرا از رهگذر آن، تعیّنِ شکلی اعتبار یافت و تضاد ذاتی در مفهوم اتم تحقّق پذیرفت. بنابراین اپیکور نخستین کسی بود که ماهیّت دفع را ــ هر چند تنها به شکل حسی خود ــ درک کرد؛ در حالی که دموکریت فقط وجود مادی آن را می‌شناخت.

همین است که ما نیز اشکال انضمامی‌ترِ دفع را که از سوی اپیکور به کار گرفته شده می‌یابیم: در حیطه‌ی سیاسی، میثاق[۳۲] و در عرصه‌ی اجتماعی دوستی[۳۳] است که به‌عنوان برترین خیر ستوده می‌شود.

* * *

(۱) **استوبائوس،** ***گزینه‌های فیزیکی،*** **یکم، ص ۳۳:** اپیکور می‌گوید... اتم‌ها گاهی در راستای عمود به پایین حرکت می‌کنند، در مواقع دیگر با منحرف شدن از خط مستقیم؛ امّا حرکت به سوی بالا ناشی از تصادم و در نتیجه یک جهش است.

ر.ک. **سیسرو،** ***درباره‌ی برترین خیرها و شرّها،*** **یکم، vi پلوتارک،** ***درباره‌ی هیجانات فیلسوفان،*** **ص ۲۴۹ (یکم، ۱۲)، استوبائوس، C.1 ،** ص ۴۰.

(۲) **سیسرو، درباره‌ی طبیعت خدایان، یکم، xxvi (۷۳):** چه چیز در فلسفه‌ی طبیعیِ اپیکور وجود دارد که از دموکریت اخذ نشده است؟ و این حتی در موردی که او برخی تغییرات را [در فلسفه‌ی دموکریت] به وجود آورد، مثلاً تغییر جهت ناگهانی اتم‌ها که هم اینک درباره‌ی آن سخن گفتم...

(۳) **سیسرو،** ***درباره‌ی برترین خیرها و شرّها،*** **یکم، vi (۱۸-۱۹):** او (اپیکور) معتقد است که همین اجسام صلبِ تقسیم‌ناپذیر در حرکت عمودیِ به پایین با وزن خودشان رانده می‌شوند، [حرکتی] که به نظر او حرکت طبیعی همه‌ی اجسام است؛ امّا در ضمن این مرد زیرک در مواجه شدن با این معضل که اگر آن‌ها همه در خط مستقیم به سوی پایین، و هم‌چنان که من گفتم به‌طور عمودی، حرکت کنند هیچ اتمی هرگز قادر نخواهد بود از اتم دیگری سبقت بگیرد، ایده‌یی را که ساخته‌ی خودش بود رواج داد: او گفت اتم چرخش بسیار خفیفی، کمترین انحرافِ ممکن، را انجام می‌دهد؛ و از این طریق، درگیری‌ها، ترکیب‌ها و به

هم‌چسبیدگی‌های اتم‌ها پدید می‌آید که منجر به خلق جهان، همه‌ی اجزای آن و همه‌ی آن‌چه در آن‌هاست می‌شود.

(۴) **سیسرو**، *درباره‌ی سرشت خدایان*، یکم، XXV (۷۰-۶۹): اپیکور دریافت که اگر اتم‌ها به‌واسطه‌ی وزن خودشان به پایین حرکت کنند، ما باید فاقد هرگونه آزادی اراده باشیم؛ چرا که حرکت اتم‌ها بنا به ضرورت تعیین می‌شود. بنابراین، او وسیله‌یی را برای فرار از این جبرگرایی اختراع کرد. (نکته‌یی که ظاهراً مورد توجه دموکریت قرار نگرفته بود.) او گفت که اتم تا زمانی که تحت تاثیر نیروی جاذبه به‌طور عمودی به پایین در حرکت است چرخش بسیار ناچیزی به یک طرف می‌یابد. چنین توجیهی در مخدوش کردن اعتبار اپیکور نقش بیشتری داشت تا صرف رد کردن موضع اولیه‌اش. نگاه کنید به: **سیسرو**، *درباره‌ی سرنوشت*، دهم (۲۳-۲۲).

(۵) **بایل**، *فرهنگ تاریخی و انتقادی هنر*، اپیکور.

(۶) **شاوباخ**، *درباره‌ی مفاهیم نجومیِ اپیکور* (به آلمانی) در *آرشیو فقه‌اللغه و پداگوژی*، پنجم، ۴، (۱۸۳۹) ص ۵۴۹.

(۷) **لوکرتیوس**، *درباره‌ی طبیعت چیزها*، دوم، ۲۵۱ و ادامه: اگر کل حرکت همیشه به هم ارتباط داشت، برآمدن نو از کهنه در نظمی تعیین‌شده... سرچشمه‌ی اراده‌ی آزاد چیست؟

(۸) **ارسطو**، *درباره‌ی نفس*، یکم، ۴ (۵-۱ و ۴۰۹): چگونه می‌توانیم واحدی (موناد) را در حال حرکت به تصور آوریم؟ توسط کدام عامل؟ چه نوع حرکتی را می‌توان به چیزی بدون اجزا یا اختلاف‌های درونی نسبت داد؟ اگر واحد، هم موجد حرکت و هم خودش قادر به حرکت است، پس باید حاوی اختلاف نیز باشد. **علاوه بر این چون می‌گویند حرکتِ خط، صفحه و حرکتِ نقطه، خط را ایجاد می‌کند حرکتِ منادها باید خط باشد.**

(۹) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۳. اتم‌ها حرکتی پیوسته دارند.
- سیمپلیسیوس، C.1 ، ص ۴۲۴ ... پیروان اپیکور... حرکت ابدی (را می‌آموختند).

(۱۰) لوکرتیوس، دربار‌ه‌ی *طبیعت چیزها*، دوم، ۲۵۱، ۲۵-۲۵۳: ... اگر اتم‌ها هرگز منحرف نشوند تا حرکت جدیدی آغاز شود و قید و بند سرنوشت را در هم بشکند، همه چیز در توالیِ ابديِ علت و معلول باقی خواهد ماند...

(۱۱) همان، دوم، ۲۸۰-۲۷۹: ... در قلب انسان چیزی نهفته است که می‌تواند با این نیرو بستیزد و به مقاومت پردازد.

(۱۲) سیسرو، *درباره‌ی برترین خیرها و شرّها*، یکم، vi (۲۰-۱۹): ... با این همه او به موضوعی که به‌خاطر نجات آن چنین افسانه‌یی را ساخت و پرداخت، دست نمی‌یابد. زیرا اگر همه‌ی اتم‌ها منحرف می‌شوند، هیچ کدام هرگز به دیگری نخواهد پیوست؛ امّا اگر برخی منحرف شوند در حالی که بقیّه به‌واسطه‌ی گرایش طبیعی خودشان در خط مستقیم سیر می‌کنند، در مرتبه‌ی نخست، اینْ معادلِ انتساب حوزه‌های مختلف عمل به اتم‌ها است، یعنی برخی در سیرِ مستقیم و بعضی به جهات دیگر...

(۱۳) لوکرتیوس، C.1 ، ۲۹۳.

(۱۴) سیسرو، *درباره‌ی سرنوشت*، X (۲۲): ... وقتی اتم در فضایی کوچک به جهات دیگر منحرف می‌شود، اپیکور آن را با مفهوم کوچک‌ترین (elachiston) بیان می‌کند.

(۱۵) همان: هم‌چنین او در حقیقت ــ اگر چه نه به صراحت ــ مجبور به اذعان شده که این انحراف بدون علت رخ می‌دهد.

(۱٦) پلوتارک، *درباره‌ی آفرینش روان*، ششم ، ص ۸. (چاپ کلیشه‌یی): چون آن‌ها با اپیکور موافق نیستند که اتم به‌نحوی منحرف می‌شود، از این رو او حرکت بی‌دلیلی را خارج از ناوجود مطرح می‌کند.

(۱۷) سیسرو، *درباره‌ی برترین خیرها و شرّها*، یکم، vi (۱۹): انحراف افسانه‌یی خودساخته است. (زیرا اپیکور می‌گوید اتم‌ها بدون علت منحرف می‌شوند، وقتی فیلسوفی طبیعی مدعی می‌شود که چیزی بدون علت روی می‌دهد لغزش بزرگی کرده است.) هم‌چنین بی‌جهت اتم‌ها را از آن‌چه خود مدعی است که حرکت طبیعی همه‌ی اجسام سنگین شمرده می‌شود ــ یعنی حرکت رو به پایین در امتداد خط مستقیم ــ محروم می‌کند...

(۱۸) بایل (Bayle)، C.1 .

(۱۹) آگوستین، *نامه‌ها*، ۵٦.

(۲۰) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۱۲۸: چون فرجام همه‌ی اعمال ما قرار است آزاد بودن از رنج و ترس باشد.

(۲۱) پلوتارک: همین‌که اپیکور به‌واقع زندگی شاد را ناممکن می‌کند، ۱۰۹۱. اپیکور هم‌چنین اظهار مشابهی دارد مبنی بر این که نیکی با پرهیز از شر حاصل می‌شود...

(۲۲) کلمنت اسکندرانی، *جُنگ*، دوم، ص ۴۱۵ (۲۱)... و نیز اپیکور می‌گوید که رفعِ درد شادی است. ...

(۲۳) سِنِکا، *درباره‌ی احسان‌ها*، چهارم (۴، ۱۱، ص ٦۹۹): بلی، و بنابراین خدا به ما احسان نمی‌کند، بلکه او به دور از هرگونه توجه و نگرانی نسبت به ما، به جهان، پشت می‌کند... و به احسان همان‌قدر بی‌اعتناست که به آزار و اذیت...

(۲۴) سیسرو، *درباره‌ی سرشت خدایان*، یکم، XXIV (٦۸): ... اکنون راهی نشان‌مان دادی ــ خدا نه پیکر که شبه‌پیکر دارد؛ نه خون که شبه‌خون دارد.

(۲۵) همان، Xi (۱۱۲، ۱۱٦-۱۱۵): خوب، دیگر چه طعام و آشامیدنی، چه هم‌نوایی موسیقی و گل‌های رنگارنگ و چه لذت تماس و بوییدنی به

خدایان خواهی داد تا غرق شادی‌شان کنی؟... چه دلیلی داری که انسان برای ستایش خدایان مدیون است، مگر نه آن‌که خدایان نه تنها نیم‌نگاهی به انسان ندارند، حتی غم چیزی را نمی‌خورند و اساساً کاری نمی‌کنند؟ «اما خداوند جلال و شکوهی دارد که به حکم سرشت خود، نیایش فرزانگان را برمی‌انگیزد.» اما چگونه جلال و شکوه در هستی‌یی تواند بود که در خوشی‌های خویش چنان غرق شده که یکسره به بطالت و بی‌عملی ادامه داده و ادامه خواهد داد؟

(۲۶) **پلوتارک، همین که اپیکور به‌واقع زندگی شاد را ناممکن می‌کند. (۱۱۰۱-۱۱۰۰)**: ... نظریه‌ی آن‌ها... ترس خرافی معیّنی را از میان می‌برد، ولی اجازه نمی‌دهد هیچ شادی و سرخوشی از خدایان به ما منتقل شود. در عوض، ما را نسبت به خدایانی، که نه هشیارند و نه لذت می‌برند، در همان حالت ذهنی‌یی قرار می‌دهد که نسبت به ماهی دریای خزر داریم. از آنان هیچ نمی‌خواهیم: نه خیری نه شرّی.

(۲۷) **ارسطو، *درباره‌ی آسمان‌ها*، دوم، ۱۲ (۲۹۲، ۶-۴)**: ... زیرا وضعِ کمال‌یافته نیاز به عمل ندارد. چرا که خودش غایت است...

(۲۸) **لوکرتیوس، *درباره‌ی سرشت چیزها*، دوّم، ۲۲۱، ۲۲۴-۲۲۳**: اگر این انحراف نبود، هر چیزی چون قطرات باران از شکاف آسمان به پایین سرازیر می‌شد. تصادمی روی نمی‌داد و اتم بر اتم تأثیری نمی‌گذاشت. بنابراین هرگز طبیعت چیزی نمی‌آفرید.

(۲۹) **همان، دوم، ۲۹۲-۲۸۴**. بنابراین در اتم‌ها... علاوه بر وزن و برخورد، باید علّت سومی برای حرکت وجود داشته باشد که منشأ این نیروی درون‌زادِ خودمان است...

امّا این واقعیت که خودِ ذهن ضرورتی درونی را برای تعیین اعمال خود قائل نیست و مجبور است دستخوش انفعالی نومیدانه باشد، از انحراف ناچیز اتم‌ها ناشی می‌شود...

(۳۰) **ارسطو، *دربارهٔی آسمان‌ها***، یکم، ۷ (۲۷۵، ۲۷۶-۳۰، ۱): اگر کلّ پیوسته نیست، اما چنان‌که دموکریت و لئوسیپوس می‌اندیشند به‌شکل اجزائی پراکنده در خلأ وجود دارند، ناگزیر باید یک حرکت از میان تمام این فراوانی وجود داشته باشد... امّا طبیعت‌شان، هم‌چون تکه‌های از هم جدا شده‌ی طلا سرشت واحدی داشته باشد.

(۳۱) **همان**، سوم، ۲ (۱۷-۹ و ۳۰۰): از این رو باید از لئوسیپوس و دموکریت، که می‌گویند اجسام اولیه در خلأ یا لایتناهی در حرکت دائمی هستند، خواست تا شیوه‌ی حرکت و نوع حرکت طبیعی آن‌ها را توضیح دهند. چون اگر عناصر گوناگون از سوی یکدیگر ناگزیر به حرکت می‌شوند، هر کدام می‌باید حرکتی طبیعی داشته باشند که حرکت اجباری آن را نقض می‌کند، و نخستین متحرّک باید نه به‌اجبار بلکه به‌طور طبیعی عامل حرکت باشد. اگر حرکت علتی طبیعی و غایی نداشته باشد و هر حرکتِ قبلی در این زنجیره تحت اجبار به حرکت درآید، آن‌گاه ما با فرایندی بی‌نهایت روبه‌رو هستیم.

(۳۲) **دیوگنس لائرتیوس**، دهم، ۱۵۰: حیواناتی که نمی‌توانند با این هدف میان خود پیمان برقرار کنند که نه به هم زیان برسانند و نه زیان ببینند، چیزی از عدالت و بی‌عدالتی نشنیده‌اند. و آن قبایلی که نمی‌توانند یا نمی‌خواهند، با هدفی مشترک با هم پیمان ببندند نیز همین وضع را دارند. عدالتِ مطلق هرگز وجود نداشته، بلکه با مراوده‌ی متقابل در برخی مناطق گه‌گاه توافقی به عمل می‌آمد تا مانع رنج و آزار هم شوند.

(۳۳)*

---

* یادداشت‌های (۳۲) و (۳۳) بعداً از سوی مارکس به متن اضافه شده بود. متن یادداشت (۳۳) ضمیمه نبوده است.

بخش دوم

کیفیّات اتم

قائل شدن خصوصیات برای اتم مفهوم آن را نقض می‌کند، زیرا به گفته‌ی اپیکور هر خصوصیتی ناپایدار است حال آن‌که اتم‌ها تغییر نمی‌کنند.(۱) با این همه، ناگزیر باید به اتم خصوصیتی را نسبت داد. در حقیقت، اتم‌ها پس از عمل دفع که با فضای محسوس از هم جدا شده‌اند، ناگزیر باید **بی‌واسطه از هم و از ذات محض‌شان متفاوت باشند**، یعنی باید **کیفیتی** داشته باشند.

بنابراین، در تحلیل زیر به ادعای شنایدر و نورنبرگر، که «اپیکور، کیفیاتی برای اتم‌ها قائل نشد؛ در بندهای ۴۴ و ۵۴ نامه‌ی دیوگنس لائرتیوس به هرودوت تحریفاتی شده است» توجهی ندارم. اگر واقعاً چنین است چگونه می‌توان گواهی لوکرتیوس، پلوتارك و در حقیقت تمام نویسندگان دیگری که از اپیکور سخن می‌گویند، بی‌اعتبار دانست؟ علاوه بر این، دیوگنس لائرتیوس نه در دو بلکه در ده بندِ ۴۲ ـ ۴۴ و ۵۴ ـ ۵۹ و ٦١ از کیفیّت‌های اتم صحبت می‌کند. دلایلی که این منتقدان برای استدلال خود ارائه می‌کنند یعنی این‌که «فلاسفه‌ی یونان نمی‌دانستند چگونه کیفیّات اتم را با مفهوم آن آشتی دهند» بسیار سطحی است.[۱۴] اسپینوزا می‌گوید که نادانی بیانگر هیچ نوع استدلالی نیست.[۱] اگر قرار بود هرکس فرازهایی از متون باستانی را که نمی‌فهمد حذف

۱- اسپینوزا، اخلاق، بخش یکم، قضیه‌ی ۲٦، پیوست. ـ مارکس

کند، دیری نمی‌گذشت که جز لوح نانوشته[1] چیزی در دست نمی‌داشتیم!

اتم از طریق کیفیت‌ها وجودی می‌یابد که با مفهوم آن تضاد دارد؛ یعنی **هستیِ خارجیت یافته‌یی که با ذات خود متفاوت فرض شده است**. عمدتاً این تضاد مورد توجه اپیکور بوده است. از این‌رو، به‌محض آن‌که خصوصیّتی را مسلّم فرض می‌کند و بدین‌گونه نتیجه‌ی طبیعت مادی اتم را استنتاج می‌کند، در همان حال تعیّن‌هایی که بار دیگر این خصوصیّت را در قلمرو خویش نابود می‌کنند و در عوض به مفهوم اتم اعتبار می‌بخشند نامسلّم می‌گیرد. بنابراین، او **همه‌ی خصوصیّات را به‌نحوی تعیین می‌کند که در تضاد با خود قرار می‌گیرند.** از سوی دیگر، دموکریت در هیچ‌جا خصوصیّات را در ارتباط با خودِ اتم بررسی نمی‌کند و به تضاد میان مفهوم و وجود، که ذاتیِ آن‌هاست، عینیت نمی‌دهد. همه‌ی اشتیاق او بیشتر به بازنمودِ کیفیّاتِ طبیعت انضمامی‌یی معطوف است که از آن کیفیّات شکل می‌پذیرد. از نظر او، این کیفیات صرفاً فرضیاتی هستند برای تبیین تکثری که نمودِ خودش را می‌سازد. درنتیجه مفهوم اتم ارتباطی با آن‌ها ندارد.

برای اثبات ادعای خود نخست ضروری است منابعی را شرح دهیم که به نظر می‌رسد در این مورد با هم تضاد دارند. در رساله‌ی ***هیجانات فیلسوفان***[2] می‌خوانیم:

> «اپیکور تأکید می‌کند اتم‌ها سه کیفیّت دارند: اندازه، شکل، وزن. دموکریت دو کیفیت قائل است، اندازه و شکل؛ اپیکور وزن را به‌عنوان کیفیت سوم اضافه کرد.(۲)

همین فراز کلمه به کلمه در *تدارک برای انجیل* اوسبیوس[3] تکرار شده است.(۳)

1- tabula rasa 2- De placitis philosophorum

3- praeparatio evangelica of Eusebius

درگواهی سیمپلیسیوس(۴) و فیلوپونوس[1] (۵) تأیید شده که دموکریت برای اتم‌ها فقط اختلاف در اندازه و شکل قائل بود. و این آشکارا خلاف موضع ارسطو بود که در کتاب *درباره‌ی کون و فساد*[2] به اتم‌های دموکریت اختلاف در وزن را نیز نسبت می‌دهد(۶). در فراز دیگری (در کتاب اولِ *درباره‌ی آسمان‌ها*[3])، ارسطو این مسئله را بی‌نتیجه رها می‌کند که دموکریت برای اتم‌ها وزن قائل است یا نه. چرا که می‌گوید:

«اگر تمام اجسام وزن داشته باشند، هیچ‌کدام مطلقاً سبک نخواهد بود؛ امّا اگر همه‌ی اجسام سبک باشند، هیچ کدام سنگین نخواهد بود.(۷)

ریتر در *تاریخ فلسفه‌ی باستان*[4] با اتکا به مرجعیّت ارسطو، ادعاهای پلوتارک، اوسبیوس و استوبائوس(۸) را رد می‌کند. او به شهادت سیمپلیسیوس و فیلوپونوس توجه نمی‌کند.

حال ببینیم آیا واقعاً این فرازها تا این حدّ متضاد هستند یا نه. در فراز نقل‌شده از ارسطو، او به‌لحاظ حرفه‌یی از کیفیت‌های اتم صحبت نمی‌کند. از سوی دیگر درکتاب هشتم *متافیزیک* می‌خوانیم:

«دموکریت میان اتم‌ها سه تفاوت قائل است. زیرا اگرچه اتم‌ها پیکر بنیادی ماده هستند، امّا از سه جنبه با هم تفاوت دارند: در rhysmos به‌معنای شکل، در trope به‌معنای موقعیّت، و در diathige به‌معنای نظم و ترتیب.»(۹)

از این فراز نتایج بسیاری می‌توان گرفت. وزن به‌عنوان خصوصیتِ اتم‌های

۱ـ فیلوپونوس (philoponus) (۴۹۰ـ۵۷۰ بعد از میلاد) از اسکندریه. او با نظرات علمی ارسطو مخالفت کرد و از دیدگاه مسیحیّت قائل به آفرینش جهان شد.

2- De generatione et corruptione

3- De caelo

4- Geschichte der alten philosophie

دموکریت ذکر نشده است. تکه‌های پراکنده‌ی ماده، که در خلأ پخش شده‌اند، باید اَشکال خاصی داشته باشند، و آن‌ها را از بیرون با مشاهده‌ی فضا کاملاً می‌توان درک کرد. این نکته با وضوح بیشتری در فراز زیر از ارسطو نمایان است:

«لئوسیپوس و هم‌نشین او دموکریت معتقدند که عناصر، پُر و تهی‌اند... این‌ها شالوده‌ی هستی به‌مثابه ماده‌اند. همان‌طور که کسانی هستند که فقط یک جوهر بنیادی را با تأثیری که می‌گذارد موجد تمام چیزهای دیگر و کم‌یابی و تراکم را از اصول کیفیّات می‌دانند، به همان طریق لئوسیپوس و دموکریت نیز می‌آموزند که تفاوت‌های بین اتم‌ها علل چیزهای دیگر هستند، زیرا هستیِ بنیادی فقط در rhysmos، diathige و trope تفاوت دارند... یعنی A با N در شکل اختلاف دارد، و تفاوت AN از NA در نظم و ترتیب و Z از N در موقعیت است.»(۱۰)

در این نقل‌قول آشکار است که دموکریت خاصیّت‌های اتم را فقط در ارتباط با تکوین تفاوت‌ها در جهان نمودها و نه در ارتباط با خود اتم بررسی می‌کند. نتیجه‌ی دیگر این‌که دموکریت وزن را خاصیّت ذاتی اتم‌ها نمی‌داند. از نظر او وزن امری است بدیهی، زیرا هر چیزِ جسمانی وزن دارد. به همین ترتیب، به گفته‌ی او حتی اندازه نیز کیفیّتی بنیادی نیست؛ [بلکه] تعیّنی تصادفی است که همراه با شکل به اتم‌ها داده شده است. تنها گوناگونی اشکال مورد توجه دموکریت است، چرا که جز شکل، موقعیت و ترتیب چیز بیشتری یافت نمی‌شود. اندازه، شکل و وزن به همان صورت که در نظریه‌ی اپیکور ترکیب شده‌اند، تفاوت‌هایی هستند که اتم در خود دارد. شکل، موقعیّت و ترتیب، تفاوت‌هایی هستند که اتم در ارتباط با چیزهای دیگر دارد. در حالی‌که دموکریت برای تبیین جهانِ نمودها به تعیّنات فرضی استناد می‌کند، از نظر اپیکور پی‌آمد خودِ اصول به ما عرضه می‌شود. بنابراین درباره‌ی تعیّناتی که او

برای خصوصیات اتم قائل است به‌تفصیل بحث خواهیم کرد.

پیش از هر چیز، اتم‌ها اندازه دارند.[۱۱] و سپس اندازه نیز دوباره نفی می‌شود. به عبارت دیگر، آن‌ها هر اندازه‌یی ندارند[۱۲]؛ بلکه فقط برخی تفاوت‌ها در اندازه‌ی میان آن‌ها باید تصدیق شود.[۱۳] در حقیقت، فقط نفیِ «بزرگ» را که همانا «کوچک» است به آن‌ها می‌توان نسبت داد.[۱۴] اما نه‌تنها «کوچک‌ترین»، که یک تعیّن مکانی است، بلکه بی‌نهایت کوچک را، که مبیّن تضاد است، نیز نمی‌توان به اتم‌ها نسبت‌داد.[۱۵] روسینیوس در یادداشت‌های‌اش بر قطعات پراکنده‌ی اپیکور، فرازی را به غلط ترجمه می‌کند و دیگری را به کلّی نادیده می‌گیرد:

«به این طریق اپیکور با استناد به لائرتیوس (دهم، ۴۴) که گفته بود اتم‌ها اندازه ندارند، کوشید نازکی اتم‌هایی را که به‌نحو باورنکردنی کوچک بودند قابل‌قبول سازد.»[۱۶]

عجالتاً به این موضوع نمی‌پردازم که بنا به نظر اوسبیوس، اپیکور نخستین کسی بود که اتم‌ها را بی‌نهایت کوچک می‌دانست[۱۷]، در حالی‌که دموکریت نیز اتم‌ها را دارای بزرگ‌ترین اندازه و به گفته‌ی استوبائوس حتی به بزرگی جهان می‌دانست.[۱۸]

از یک سو، این نکته با گواهی ارسطو[۱۹] تضاد دارد، و از سوی دیگر اوسبیوس و دقیق‌تر، دیونیزیوس، اسقفِ اهل اسکندریه، که از او قطعاتی را نقل می‌کند، سخن خود را نقض می‌کند؛ زیرا در همان کتاب می‌خوانیم که دموکریت قابلیتِ درک اجسام تقسیم‌ناپذیر را از طریق عقل، از اصول طبیعت می‌دانست.[۲۰] دست‌کم تا این حدّ واضح است که دموکریت به تضاد واقف نبود، در حالی که تضاد مسئله‌ی عمده‌ی اپیکور بود.

دومین خصوصیّت اتم‌های اپیکور شکل[۲۱] است. امّا این تعیّن نیز با مفهوم اتم در تضاد است و نقیض آن باید در نظر گرفته شود. فردیّتِ انتزاعی

همانا این همانیِ انتزاعی و بنابراین بدون شکل است. از این رو تفاوت در شکل اتم‌ها نمی‌تواند متعیّن شود[۲۲]، هر چند آن‌ها مطلقاً نامتناهی نیستند.[۲۳] در واقع به‌واسطه‌ی شمار معین و محدودی از اَشکال است که اتم‌ها از یکدیگر متمایز می‌شوند.[۲۴] از این نکته آشکار می‌شود که به‌تعدادِ اتم‌ها شکل‌های متفاوت وجود ندارد،[۲۵] حال آن‌که دموکریت به وجود تعداد بی‌نهایت شکل برای اتم معتقد است.[۲۶] اگر هر اتم شکل خاصّی داشته باشد پس باید بی‌نهایت اندازه وجود داشته باشد[۲۷]؛ زیرا آن‌ها از یکدیگر و در خود، همانند مونادهای لایب‌نیتس، بی‌نهایت تفاوت دارند. از این موضوع معکوس اظهار- نظر لایب‌نیتس ــ یعنی این‌که هیچ دو چیزی همسان نیستند و بی‌نهایت اتم با اشکالی یکسان وجود دارد ــ نتیجه گرفته می‌شود.[۲۸] این نظر آشکارا بار دیگر تعیّنِ شکلی را نفی می‌کند، زیرا شکلی که با شکل دیگر تفاوت نداشته باشد، دیگر شکل نیست.

سرانجام، نکته‌ی بسیار مهم این است که اپیکور وزن را سومین کیفیّت اتم می‌داند[۲۹]، زیرا ماده در مرکز جاذبه دارای فردیّت مثالی است که تعیّن اصلی اتم را تشکیل می‌دهد. از این‌رو، به محض آن‌که اتم‌ها به قلمرو فرانمود می‌آیند، باید وزن هم داشته باشند.

امّا وزن نیز مستقیماً مفهوم اتم را نقض می‌کند، زیرا فردیّتِ ماده است که هم‌چون مقصودی مثالی بیرون از ماده قرار دارد. امّا خودِ اتم همانا این فردیّت است، چنان‌که مرکز جاذبه‌یی بوده که چون وجودِ فردی تصور شده است. بنابراین از نظر اپیکور وزن فقط به‌مثابه وزن متفاوت وجود دارد و خود اتم‌ها مانند اجرام آسمانی **مراکز بنیادی جاذبه** هستند. اگر این نکته کاربرد مشخّص یابد، نتیجه‌ی بدیهی آن واقعیتی است که بروکر مشهور شگفت‌آور[۳۰] می‌یابدش و لوکرتیوس به ما اطمینان می‌دهد[۳۱] که زمین، مرکزی ندارد که هر چیزی را به سوی خود جذب کند، و این که قطبین وجود ندارد. علاوه بر این، از آن جا که وزن فقط متعلق به اتمی است که از دیگر اتم‌ها متمایز است و از

این رو خارجیّت یافته و خصوصیت‌هایی دارد، پس آشکارا زمانی که انبوه اتم‌ها فقط در رابطه با خلأ به تصور در می‌آیند و نه بر اساس تمایزشان، تعیّنِ وزن موجودیت نمی‌یابد. بنابراین، اتم‌ها به‌رغم تفاوت در جرم و شکل با سرعتی یکسان در فضای تهی حرکت می‌کنند.(۳۲) بدین‌سان، اپیکور وزن را فقط در مورد دفع و ترکیب‌های حاصل از آن به کار می‌برد. از آن این حکم نتیجه شد که وزن فقط با درهم‌آمیزی‌های اتم‌ها پدید می‌آید و نه با خود اتم‌ها.(۳۳)

گاسندی به این دلیل اپیکور را می‌ستاید که منحصراً با هدایت عقل این حقیقت تجربی ثابت‌شده را پیش‌بینی کرد که تمام اجسام، صرف‌نظر از وزن و جرم‌شان، هنگام سقوط از بالا به پایین سرعتی یکسانی دارند.(۳۴)

بنابراین، بررسی خصوصیات اتم‌ها ما را به همان نتیجه‌ی بررسی انحراف می‌رساند: اپیکور تضاد موجود در مفهوم اتم یعنی تضاد بین ماهیت و وجود را عینیّت می‌بخشد. بنابراین او ما را با اتم‌شناسی آشنا کرد. از سوی دیگر، در آثار دموکریت مبانی اتم درک نمی‌شود. او فقط جنبه‌ی مادی را مورد تأکید قرار می‌دهد و فرضیه‌هایی را برای مشاهده‌ی تجربی ارائه می‌کند.

* * *

(۱) **دیوگنس لائرتیوس**، دهم، ۵۴: هر کیفیّتی تغییر می‌کند، امّا اتم‌ها تغییر نمی‌کنند.

- **لوکرتیوس**، *درباره‌ی طبیعت چیزها*: دوم، ۸٦۲-۸٦۱ : اگر می‌خواهیم کیهان بر بنیادهای تباه‌ناپذیری استوار شود تا ایمن باشد، باید آن‌ها [بنیادها] را از اتم‌ها جدا نگه داشت...

(۲) **(پلوتارک)**، *درباره‌ی هیجانات فیلسوفان*: (یکم، ۳). اپیکور... تصریح می‌کند که... اجسام وابسته به این سه عَرَض‌اند: شکل، اندازه و وزن. دموکریت دو عَرَض را (تصدیق کرد): اندازه و شکل. اپیکور با نکته‌سنجی عنصر سوم یعنی وزن را اضافه کرد. چرا که اظهار داشت ضروری است... که اجسام حرکت‌شان را از آن تکانه، که خود نشأت‌گرفته از وزن است، کسب کنند. **سکستوس امپریکوس**، *برضدّ فیلسوفان*، ص ۴۲۱ (دهم، ۲۴۰)

(۳) **اوسبیوس**، *تدارک برای انجیل*: چهاردهم، ص ۷۴۹ (۱۴).

(۴) **سیمپلیسیوس**، C.1 . ص ۳٦۲. ... (دموکریت) برای آن‌ها (اتم‌ها) با توجه به اندازه و شکل، تفاوت قائل است...

(۵) **فیلوپونوس**، همان: او (دموکریت) سرشت یگانه و متعارفِ جسم را به همه‌ی اشکال اختصاص می‌دهد؛ اجزای آن، اتم‌ها هستند که در اندازه و شکل با هم متفاوت هستند؛ زیرا نه‌تنها اشکالی متفاوت دارند بلکه برخی از آن‌ها بزرگ‌تر و برخی کوچک‌ترند.

(٦) **ارسطو**، *درباره‌ی کون و فساد*، ۱، ۸، (۳۲٦، ۱۰): ...با این همه، او (دموکریت) می‌گوید: «هرچه تقسیم‌ناپذیری بیشتر می‌شود، سنگین‌تر می‌گردد.»

(۷) **ارسطو، *درباره‌ی آسمان‌ها*، یکم، ۷ (۲۷۶، ۲ـ۱، ۴۰۷)**: امّا، چنان‌که مدعی هستیم، هر تکّه باید حرکت یکسانی داشته باشد... بنابراین اگر همه‌ی اجسام دارای وزن باشند، هیچ جسمی به معنای دقیق کلمه سَبُک نیست؛ و اگر سَبُکی عام باشد، هیچ جسمی سنگین نیست. به‌علاوه، هر چیزی که سبک یا سنگین باشد، در یکی از دو کران نهایی و یا در میان آن دو کران جای خواهد داشت.

(۸) **ریتر، *تاریخ فلسفه‌ی باستان*** (به آلمانی)، یکم، ص ۵۶۸، یادداشت دوم (ویراست دوم، ۱۸۳۶، ص ۶۰۲، یادداشت دوم).

(۹) **ارسطو، *متافیزیک*، هشتم، ۲، (۱۴ـ۱۱ و ۱۰۴۲)**: ظاهراً دموکریت فکر می‌کند که سه نوع تفاوت بین اشیا (اتم‌ها) وجود دارد؛ جسمِ بنیادی و ماده مانند هم هستند، اما در ریتم یعنی شکل، یا در پیچش یعنی وضعیت، و یا در ارتباط درونی یعنی نظم، تفاوت دارند.

(۱۰) **همان، یکم، ۴ (۱۹ـ۴ـ۹۸۵)**: لئوسیپوس و همدم او دموکریت گویند که پُر و تهی، عنصرند؛ یکی را هستی و دیگری را ناموجود خوانند. پُر و صلب بودن هستی و تهی، ناموجود است (پس آنان می‌گویند هستی چیزی بیش از ناموجود نیست، زیرا که صلب چیزی بیش از تهی نیست.)؛ و آنان این‌ها را علل مادی چیزها می‌شمارند. و همانند کسانی که جوهرِ بنیادی را واحدی می‌خوانند که به‌واسطه‌ی تغییرات‌اش همه‌ی چیزها را به وجود می‌آورد، تغییراتی که تراکم و رقیق‌بودن سرچشمه‌ی آن فرض می‌شود، این فلاسفه نیز می‌گویند تفاوت‌های عناصر علت تمام کیفیات دیگر است. آنان می‌گویند این تفاوت‌ها بر سه گونه‌اند: [تفاوت] در شکل؛ در نظم و در وضع. زیرا چیزهای واقع فقط در «شکل» و «ارتباط درونی» و «پیچش» ناهمسان می‌شوند؛ و از این میان، ریتم، شکل است؛ ارتباط درونی، نظم و پیچش، وضع؛ چنان که A با N در شکل، AN با NA در نظم و Z با N در وضع، اختلاف دارند.

(۱۱) **دیوگنس لائرتیوس**، دهم، ۴۴: ... اتم‌ها کیفیّتی بجز شکل، **اندازه** و وزن ندارند ... دیگر آن که آن‌ها **اندازه‌ی خاصی** ندارند؛ به هر حال تاکنون هرگز هیچ اتمی به حواس ما در نیامده است.

(۱۲) **همان**، دهم، **۵٦**: امّا نسبت دادن اندازه‌یی **خاص** به اتم‌ها کمکی به توضیح تفاوت کیفیّت چیزها نمی‌کند؛ علاوه بر این، در این مورد اتم‌ها باید آن‌قدر بزرگ می‌بودند که می‌دیدیم‌شان که البته هرگز تاکنون رخ نداده است؛ همچنین نمی‌توان دریافت که چگونه چنین رویدادی امکان‌پذیر است یعنی اتمی قابل‌رؤیت شود.

(۱۳) **همان**، دهم، **۵۵**: باز هم نباید فرض کنید که اتم‌ها هر اندازه‌یی دارند و ... مسلماً باید به وجود برخی تفاوت‌ها در اندازه اذعان داشت.

(۱۴) **همان**، دهم، **۵۹**: در تجربه‌ی خود با مقایسه‌ی چیزها اعلام کرده‌ایم که اتم اندازه دارد؛ و این اندازه‌ی بسیار کوچک را در مقیاسی بزرگ‌تر بازتولید کرده‌ایم.

(۱۵) ر.ک. **همان**، دهم، **۵۸**: **استوبائوس**، *گزینه‌های فیزیکی*، یکم، ص ۲۷.

(۱٦) **اپیکور**، *قطعات برگزیده* (*درباره‌ی طبیعت*، دوم و دهم)، گردآوری از **روسینیوس**، چاپ اورلی، ص ۲٦.

(۱۷) **اوسبیوس**، *تدارک برای انجیل*، چهاردهم، ص ۷۷۳ (چاپ پاریس): امّا اختلاف‌شان در این بود که یکی از آنان (یعنی اپیکور) فرض می‌کرد که همه‌ی اتم‌ها بی‌نهایت کوچک‌اند و بنابراین نمی‌توانند به ادراک درآیند، در حالی‌که دموکریت فرض می‌کرد که اتم‌های بزرگی نیز وجود دارند.

(۱۸) **استوبائوس**، *گزینه‌های فیزیکی*، یکم، ۱۷: دموکریت حتی می‌گوید... که یک اتم ممکن است به بزرگی جهان باشد. ر.ک. **پلوتارک**، ***درباره‌ی هیجانات فیلسوفان***، یکم، ص **۲۳۵** (یکم، ۳).

(۱۹) ارسطو، *درباره‌ی کون و فساد*، یکم، ۸، (۳۰ و ۳۲۴): ... نادیدنی ... به‌سبب خُردی‌شان... .

(۲۰) اوسبیوس، *تدارک برای انجیل*، چهاردهم، ص ۷۴۹: دموکریت ... قابلیت درک اجسام را از طریق عقل ...از اصول چیزهای تقسیم‌ناپذیر [می‌دانست] ... ر.ک. (پلوتارک)، *درباره‌ی هیجانات فیلسوفان*، یکم، ص ۲۳۵ (۳).

(۲۱) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۵۴: علاوه بر این، باید توجه داشته باشیم که اتم‌ها در واقع واجد هیچ‌کدام از آن کیفیت‌هایی نیستند که به جهان مورد مشاهده‌ی ما تعلق دارند، به‌استثنای شکل، وزن و اندازه و خصوصیاتی که ضرورتاً همراه با شکل است. ر.ک. ص ۴۴.

(۲۲) همان، دهم، ۴۲: علاوه بر این، اتم‌ها... در اشکال خود به‌طرز نامعینی متفاوت هستند.

(۲۳) همان، دهم، ۴۲: ...امّا تنوع اَشکال به‌رغم نامعین‌بودن مطلقاً نامتناهی نیست.

(۲۴) لوکرتیوس، *درباره‌ی طبیعت چیزها*، دوم، ۵۱۴-۵۱۳: ... شما باید برای شکل‌های مختلف ماده، حد متناسبی را تصدیق کنید.

- اوسبیوس، *تدارک برای انجیل*، چهاردهم، ص ۷۴۹: اپیکور ... (می‌گوید) ... که اشکال خودِ اتم‌ها محدودند، نه بی‌نهایت ... ر.ک. (پلوتارک)، *درباره‌ی هیجانات فیلسوفان*، C.1 .

(۲۵) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۲: اتم‌ها، همانندِ هر شکل، مطلقاً بی‌نهایت‌اند.

- لوکرتیوس، *درباره‌ی طبیعت چیزها*، دوم، ۵۲۸-۵۲۵: از آن جا که تنوعات شکل محدود است، تعداد اتم‌های هم‌شکل باید نامحدود باشد. در غیر این صورت تمامیّت ماده محدود خواهد بود، امری که در اشعار خود ثابت کرده‌ام چنین نیست.

(۲٦) **ارسطو**، *درباره‌ی آسمان‌ها*، سوم، ۴ (۱۵-۱۰ و ۵-۳ و ۳-۳): از این گذشته، نظرگاه دیگری ــ متعلق به لئوسیپوس و دموکریت اَبدرایی ــ وجود دارد که مفاهیم ضمنی آن قابل‌قبول نیست... علاوه بر این می‌گویند چون اجسام اتمی از نظر شکل فرق دارند و بی‌نهایتْ شکل وجود دارد، [پس] بی‌نهایت جسم ساده وجود دارد. امّا هیچ‌گاه اشکال عناصر گوناگون را در جزئیات توضیح نداده‌اند، جز در مورد تخصیص قلمرو آتش، هوا، آب و بقیّه...

- **فیلوپونوس**، C.1 : آن‌ها... نه‌تنها یک‌سره اشکالی کاملاً متفاوت‌اند...

(۲۷) **لوکرتیوس**، *درباره‌ی طبیعت چیزها*، دوم، ۴۸۴-۴۷۴، ۴۹۲-۴۹۱، ۴۹۷-۴۹۵: ... تعداد اشکال مختلف اتم‌ها محدود و معیّن است. اگر چنین نبود برخی از اتم‌ها می‌بایست مقداری بی‌نهایت می‌داشتند. در محدوده‌ی تنگ هر ذره‌ی منفرد، فقط گستره‌ی محدودی از اَشکال می‌تواند وجود داشته باشد...

... اگر خواهان تغییر هرچه بیشترِ شکل آن هستید... ترتیب هنوز مستلزم اجزای بیشتری است... تنوع در شکل با افزایش در اندازه تناسب دارد. بنابراین نمی‌توان باور کرد که اتم‌ها بر اساس بی‌نهایتیِ اشکال متمایز می‌شوند...

(۲۸) ر.ک. یادداشت (۲۵).

(۲۹) **دیوگنس لائرتیوس**، دهم، ۴۴ و ۴۵.

(۳۰) **بروکر**، *نهادهای تاریخ فلسفه* (به لاتین، ۱۷۴۷)، ص ۲۲۴.

(۳۱) **لوکرتیوس**، *درباره‌ی طبیعت چیزها*، یکم، ۱۰۵۳-۱۰۵۱: تو اِی ممیوس اینک باید کاملاً از این باور دست برداری که ــ به گفته‌ی آنان ــ همه‌ی چیزها به مرکز جهان میل می‌کنند.

(۳۲) **دیوگنس لائرتیوس**، دهم، ۴۳: اتم‌ها با سرعت مساوی حرکت می‌کنند، چرا که خلأ برای سبک‌ترین و سنگین‌ترین اجسام راه یکسانی

را تا به ابد می‌گشاید... ۶۱: وقتی اتم‌ها در خلأ سیر می‌کنند و با مقاومتی مواجه نمی‌شوند، باید با سرعت یکسان حرکت کنند؛ چنین نیست که اتم‌های سنگین سریع‌تر از اتم‌های کوچک و سبک سیر می‌کنند. مادام که چیزی با آن‌ها برخورد نکند اتم‌های کوچک نیز سریع‌تر از اتم‌های بزرگ سیر نمی‌کنند. البته مشروط به این که همیشه گذرگاهی متناسب با اندازه‌ی خود پیدا کنند؛ و نیز مشروط به این که با هیچ مانعی مواجه نشوند.

- لوکرتیوس، *درباره‌ی طبیعت چیزها*، دوم، ۲۳۹-۲۲۵: امّا فضای تهی نمی‌تواند در هیچ برهه‌یی از زمان در برابر چیزی مقاومت ایجاد کند؛ مگر آن‌که [اتم] نتواند گذرگاهی باز را موجب شود که به حکم طبیعت خویش می‌طلبد. بنابراین از میان خلأ دست‌نخورده، تمام اجسام به‌رغم وزن‌های نابرابر باید با سرعتی یکسان عبور کنند.

(۳۳) ر.ک. فصل ۳.

(۳۴) فویرباخ. تاریخ فلسفه‌ی متأخر[1]، (۱۸۳۳، به نقل از) گاسندی، C.1. سی‌وسوم، شماره ۷: با آن‌که اپیکور شاید هرگز درباره‌ی این تجربه نیندیشیده بود، (با این همه) او، به کمک عقل، به همان عقیده‌یی درباره‌ی اتم‌ها رسید که اخیراً تجربه به ما آموخته است. این‌که تمام اجسام... با وزن و حجم بسیار متفاوت هنگام سقوط سرعت یکسانی دارند. بنابراین، عقیده داشت که تمام اتم‌ها، هر چند با اندازه و وزنی متفاوت، با سرعتی برابر حرکت می‌کنند.

1- History of the Newer Philosophy

بخش سوم

اصول تجزیه‌ناپذیر
و
عناصر تقسیم‌ناپذیر

شاوباخ در رساله‌اش درباره‌ی مفاهیم اخترشناختی اپیکور، که تاکنون به آن ارجاع داده‌ایم، نکته‌ی زیر را ابراز می‌کند:

«اپیکور هم‌چون ارسطو بین اصول (سرآغازها) (مبانی اتم‌ها، دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۱) و عناصر (عناصر اتم‌ها، دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۸٦) تمایز قائل بوده است. اوّلی اتم‌هایی هستند که فقط با عقل قابل شناخت‌اند و مکان را اشغال نمی‌کنند.[۱] آن‌ها را اتم می‌نامند، نه به این علّت که کوچک‌ترین اجسام‌اند، بلکه از آن‌رو که در مکان تقسیم‌ناپذیرند. با چنین برداشت‌هایی می‌توان دریافت که چرا اپیکور هیچ خصوصیت مکانی برای اتم قائل نبود.[۲] امّا در نامه به هرودوت (دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۴ و ۵۴) برای اتم‌ها نه‌فقط وزن که اندازه و شکل نیز قائل است... بنابراین فکر می‌کنم که این اتم‌ها به نوع ثانویه‌یی تعلق دارند؛ نوعی که از نوع پیشین تحوّل یافته‌است، امّا در ضمن می‌توان آن‌ها را هنوز ذرات اولیه‌ی اجسام به‌شمار آورد.»[۳]

بگذارید دقیق‌تر به فرازی بپردازیم که شاوباخ از دیوگنس لائرتیوس نقل

می‌کند. به‌طور مثال در آن چنین گزاره‌یی را می‌یابیم که «هستی» شامل اجسام و طبیعتِ غیرجسمانی است؛ یا این که عناصر تقسیم‌ناپذیر وجود دارند و از این قبیل اظهارنظرها.

اپیکور در نامه‌یی به پیثوکلس می‌آموزاند که آموزه‌ی شهاب‌ها با تمام آیین‌های دیگر در فیزیک تفاوت دارد؛ مثلاً این‌که هر چیزی یا جسم است یا خلأ، یا این که عناصر بنیادیِ تقسیم‌ناپذیری وجود دارند. آشکارا دلیلی برای پذیرش این‌که این موضوع به نوع دوم اتم‌ها مربوط می‌شود نداریم.(۴) شاید به‌نظر رسد که گسست بین این دو عبارت که «هستی شامل اجسام و طبیعت غیرجسمانی است» و این که «عناصر تقسیم‌ناپذیر وجود دارند»، اختلافی بین سوما soma [جسم، ماده] و عناصرِ تقسیم‌ناپذیر ایجاد می‌کند. از این‌رو ممکن است بگوییم که سوما معرّف اتم‌های نوع اول و در تقابل با عناصر تقسیم‌ناپذیر است. امّا چنین چیزی اصلاً مطرح نیست. سوما به معنای جسمانی در تقابل با خلأ است که به همین دلیل اَسوماتون [غیرجسمانی، غیرمادی] خوانده می‌شود.(۵) بنابراین، واژه‌ی سوما هم شامل اتم‌ها و هم اجسام مرکب است. به‌طور مثال در نامه به هرودوت می‌خوانیم: « هستی جسم است... اگر چیزی که خلأ، فضا و طبیعت غیرجسمانی می‌خوانیمش وجود نداشت ... در میان اجسام برخی مرکّب هستند، بقیّه چیزهایی‌اند که ترکیبات را پدید آورده‌اند و این دومی‌ها، تقسیم‌ناپذیر و تغییرناپذیر هستند... در نتیجه، ضرورتاً این نخستین اصولِ مربوط به طبیعت جسمانی تقسیم‌ناپذیر هستند.»(۶)

بنابراین در نقل‌قولی که در آغاز آمد، اپیکور از جسمانی به‌طور کلّی و در تقابل با خلأ، و سپس از جسمانی به‌طور خاص، [یعنی] از اتم‌ها سخن می‌گوید.

استناد شاوباخ به ارسطو چیزی را ثابت نمی‌کند. درست است که تفاوت بین اصل نخستین و عنصر را، که به‌ویژه رواقیون بر آن تأکید داشتند(۷)، نزد ارسطو نیز می‌توان یافت(۸)، امّا با این همه ارسطو دو عبارت را یکسان می‌داند.(۹) او حتی به‌صراحت می‌آموزاند که عنصر اساساً دلالت بر اتم

دارد.(۱۰) لئوسیپوس و دموکریت به همین‌سان از پُربودن و خلأ نام می‌برند.(۱۱)

به نظر لوکرتیوس، در نامه‌های اپیکور که دیوگنس لائرتیوس از آن‌ها در *کولوتس* پلوتارک(۱۲) و از سکستوس امپیریکوس(۱۳) نقل‌قول می‌کند، این خصوصیت‌ها به خود اتم‌ها نسبت داده شده‌اند، و به همین جهت آنان هم‌چون فرارَویِ از خویش تعیّن یافته‌اند.

امّا اگر این نظر را متناقض بدانیم که اجسامی که فقط از طریق عقل ادراک‌پذیرند باید کیفیات مکانی داشته باشند، پس پذیرش این امر که خود کیفیت‌های مکانی فقط از طریق خِرَد قابل‌درک هستند با تناقض بیشتری همراه است.(۱۴)

سرانجام، شاوباخ در تأیید بیشتر نظر خود این نقل‌قول را از استوبائوس می‌آورد: «اپیکور (می‌گوید) (اجسام) اولیه می‌بایست بسیط باشند، هر چند اجسامی که از آن‌ها تشکیل می‌شوند باید دارای وزن باشند.»

به این فراز از استوبائوس این نکته را می‌توان افزود که عناصر تقسیم‌ناپذیر چون نوع خاصی از اتم تلقی شده‌اند: (پلوتارک، *درباره‌ی هیجانات فیلسوفان*، یکم، ۲۴۶ و ۲۴۹؛ استوبائوس، *گزینه‌های فیزیکی*، یکم، ص ۵.)(۱۵) اما در بقیه‌ی موارد، در این فرازها به هیچ وجه ادعا نشده که اتم‌های اصلی بدون اندازه، شکل و وزن هستند. برعکس وزن به‌تنهایی خصوصیت ویژه‌ی **اصول تجزیه‌ناپذیر** و **عناصر تقسیم‌ناپذیر** تلقی می‌شود. امّا در فصل پیشین دریافتیم که وزن تنها در ارتباط با دفع و ترکیبات حاصل از آن به کار رفته است.

با اختراع **عناصر تقسیم‌ناپذیر** نیز چیزی به دست نمی‌آوریم. فرا رفتن از **اصول تجزیه‌ناپذیر** به **عناصر تقسیم‌ناپذیر** به همان اندازه دشوار است که بخواهیم خصایصی را مستقیماً به آن‌ها نسبت دهیم. با این حال، یکسره چنین تمایزی را منکر نیستم. فقط این نکته را انکار می‌کنم که دو نوع اتم متفاوت و ثابت وجود دارد. آن‌ها در عوض تعیّناتِ متفاوتِ یک نوع اتم هستند.

پیش از بحث درباره‌ی این تفاوت، مناسب می‌دانم که توجه را به شیوه‌ی

شاخص اپیکور جلب کنم. او تعینّات مختلف یک مفهوم را چون وجودهایی مستقّل و متفاوت در نظر میگیرد. همانطور که اتم را اصل پایهی خود میداند، شیوهی شناخت او نیز اتمیستی است. هر لحظه از رشد و گسترش به یکباره در دست او به واقعیّتی ثابت دگرگون میشود که، به عبارتی، از رابطهاش با سایر چیزها بهواسطهی فضای تهی جدا شده است؛ هر تعیّنی شکل فردیّتی جدا افتاده را به خود میگیرد.

شاید بتوان با مثال زیر این روش را توضیح داد:

اپیکور گهگاه نامتناهی، **بیکرانه بودن**، یا بنا به ترجمهی سیسرو **امر بیحد و مرز**، را بهمعنای طبیعتی ویژه به کار میبرد؛ و دقیقاً در همین فرازهاست که **عناصر** بهعنوان جوهری بنیادی و ثابت توصیف شده و **بیکرانگی** به چیزی مستقل برگردانده شده است.(۱۶)

با این همه، بنا به تعاریف خود اپیکور، نامتناهی نه جوهر خاصی است و نه چیزی خارج از اتمها و خلأ، بلکه دقیقتر، تعیّن عَرَضی خلأ است. در واقع ما با سه معنی از **بیکرانگی** روبهرو هستیم:

نخست، **بیکرانگی** از نظر اپیکور بیانگر کیفیّت مشترک اتمها و خلأ است. در این مفهوم، بهمعنیِ نامتناهی بودنِ هستی است که بهعلّت کثرت بیپایان اتمها، و اندازهی بیکران خلأ، نامتناهی است.(۱۷)

دوم، **بیکرانگی** به معنی کثرت اتمهاست یعنی نه اتم بلکه شمار بینهایت اتمها در تقابل با خلأ قرار داده میشوند.(۱۸)

سرانجام، اگر بخواهیم از دیدگاه دموکریت دربارهی اپیکور نتیجهگیری کنیم، **بیکرانگی** دقیقاً بهمعنایی مخالف یعنی خلأِ نامحدود است که در تقابل با اتمی قرارگرفته است که در خود متعیّن و توسط خود محدود شده است.(۱۹)

در تمام این معانی ــ و اینها تنها معانی یا بهعبارتی حتی تنها معانی ممکن برای اتمباوران هستند ــ نامتناهی صرفاً تعیّنِ اتمها و خلأ است؛ با این همه همچون وجودی خاص متمایز میشود و حتی بهعنوان ماهیتی ویژه در کنار

اصولی مطرح می‌شود که تعیّن‌شان را تبیین می‌کند.

بنابراین، حتی اگر خود اپیکور هم تعیّنی را مشخص کرده باشد که به مدد آن اتم به عنصری هم‌چون نوع اصیلِ مستقلِ اتم تبدیل می‌شود ــ موردی که از قضا بر اساس رجحان تاریخی این منبع بر منبع دیگر مورد قضاوت قرار نمی‌گیرد، حتی اگر آن منبع مترودوروس[۱۵] شاگرد اپیکور باشد که موثق‌تر از منابع دیگر است ــ باز هم نخستین کسی بود که تعیّن تمایزیافته را به وجود تمایزیافته تغییر داد(۲۰)؛ ما باید تغییر وجوه جداگانه‌ی اتم را به وجودی مستقل، ناشی از حالت ذهنیِ آگاهی اتمیستی بدانیم. تصدیق شکلِ وجود با تعیّناتِ متفاوت به درک تفاوت آن‌ها نینجامیده است.

از نظر دموکریت اتم صرفاً به‌معنای **عنصر** و شالوده‌یی مادی است. تمایز بین اتم به‌معنای **اصل آغازین** و **عنصر** هم‌چون مبنا و بنیان، از آنِ اپیکور است. اهمیت این امر در ادامه‌ی مطلب روشن می‌شود.

تضاد بین وجود و جوهر، بین ماده و شکل، که ذاتیِ مفهوم اتم است، همین که اتم متصّف به کیفیّات شود در خودِ اتم منفرد متجلی می‌شود. از طریق کیفیت است که اتم از مفهوم خود بیگانه می‌شود؛ امّا در همان حال در ساختار خود کامل می‌شود. از دفع و ترکیب و تجمع اتم‌های دارای کیفیت است که جهان نمود پدید می‌آید.

در این گذار از جهانِ جوهر به جهانِ نمود است که تضاد موجود در مفهوم اتم آشکارا به شدیدترین وجهی بروز می‌یابد. زیرا اتم از نظر مفهومی، شکل مطلق و جوهرین طبیعت است. **اکنون این شکل مطلق به مادّه‌ی مطلق، به شالوده‌ی بی‌شکلِ جهانِ نمود، تنزل مرتبه می‌یابد.**

درست است که اتم‌ها جوهر طبیعت هستند(۲۱) و از آن‌ها هر چیزی پدید می‌آید و در آن هر چیزی ناپدید می‌شود(۲۲)، امّا فنای مداوم جهانِ نمود، به نتیجه‌یی نمی‌انجامد. نمودهایی جدید شکل می‌گیرند؛ ولی خودِ اتم همیشه اساساً هم‌چون شالوده باقی می‌ماند.(۲۳) بنابراین تا جایی که اتم مفهومی ناب

تلقی می‌شود، وجودش فضای تهی و طبیعتِ نابودشده است. تا جایی که اتم واقعیّت می‌یابد، به بنیانی مادی فرو می‌غلتد که هم‌چون حامل جهانِ مناسبات متنوع فقط در اَشکالی موجودیت می‌یابد که نسبت به آن بی‌اعتنا و خارجی است. این پی‌آمدی ضروری است زیرا اتم که به‌طور انتزاعی منفرد و کامل فرض می‌شود، نمی‌تواند خود را به‌مثابه قدرت مثالی و عامِ این تنوع فعلیّت بخشد.

فردیت انتزاعی آزادی از هستی است، نه آزادی در هستی. نمی‌تواند در نور هستی بدرخشد. این همان عنصری است که در آن این فردیّت خصوصیت‌اش را از دست می‌دهد و مادّی می‌شود. به همین دلیل اتم به روز روشنِ نمود وارد نمی‌شود(۲۴) و یا اگر وارد شود به بنیانی مادی در خواهد غلتید. اتم به این معنا فقط در خلأ وجود دارد. بنابراین مرگ طبیعت به جوهر جاودانی‌اش تبدیل شده است؛ و لوکرتیوس به‌درستی ندا سر می‌دهد:

وقتی که مرگ جاودان مدّعیِ زندگیِ میرا می‌شود. (*درباره‌ی حقیقت طبیعت*، سوم، ۸۶۹)

امّا این واقعیّت که اپیکور تضاد را در برترین اوج آن در می‌یابد و به آن عینیّت می‌دهد، و بنابراین اتم را آن جا که به‌مثابه **عنصر** اساسِ نمود تلقی می‌کند از اتم به‌مثابه اصل و سرآغاز و آن‌چه در خلأ وجود دارد متمایز می‌کند، اختلاف فلسفی خود را با دموکریت که فقط یک جنبه را عینیت می‌بخشد، نشان می‌دهد. این همان تمایزی است که در جهانِ جوهر یعنی در قلمرو اتم‌ها رخ می‌دهد و خلأ اپیکور را از دموکریت جدا می‌کند. اما چون فقط اتمِ دارای کیفیت اتم کامل است و چون جهان نمود فقط می‌تواند از اتمی کامل و بیگانه شده از مفهوم خود پدید آید، اپیکور این نکته را با بیان این موضوع شرح می‌دهد که فقط اتمِ دارای کیفیت به **عنصر** تبدیل می‌شود، یا به عبارت دیگر فقط اتمِ **عنصر** از کیفیات برخوردار است.

* * *

(۱) اَمِتوخا کِنُو ابداً به‌معنای این نیست که «فضا را پر نمی‌کند.» بلکه به‌معنای آن است که «سهمی از خلأ ندارد» (**استوبائوس، گزینه‌های فیزیکی**، یکم، ص. ۳۰۶). این چیزی است که شبیه آن را دیوگنس لائرتیوس در جای دیگری چنین بیان می‌کند: «هر چند در اجزا فاقد تمایز هستند». به همین طریق باید این عبارت را در ***درباره‌ی هیجانات فیلسوفان***، (پلوتارک)، یکم، ص ۲۳٦ و **سیمپلیسیوس**، ص ۴۰۵، توضیح دهیم.

(۲) پس این هم نتیجه‌گیری نادرستی است. بنابراین، آن‌چه در مکان تقسیم نمی‌شود، خارج از مکان و یا بدون ارتباط مکانی نیست.

(۳) **شاوباخ**، C.1. (ص) ص ۵۵۰ (۵۴۹).

(۴) **دیوگنس لائرتیوس**، دهم، ۴۴.

(۵) **همان**، دهم، ٦۷: امّا امکان ندارد جز فضای تهی چیزی را که غیرجسمانی است، همچون چیزی در خود درک کرد.

(٦) **همان**، دهم، ۳۹، ۴۰ و ۴۱.

(۷) **همان**، هفتم، (فصل) ۱، (۱۳۴): مطابق نظر آنان (یعنی رواقیون) بین اصول و عناصر اختلاف وجود دارد: اصول، زاینده یا نابودکننده نیستند در حالی که وقتی همه‌چیز دستخوش حریق شده باشد، عناصر نابود می‌شوند.

(۸) **ارسطو**، **متافیزیک**، چهارم، ۱ و ۳.

(۹) رجوع کنید. C.1.

(۱۰) **همان**، پنجم، (٦ـ۵ و ۱۰۱۴ و ۳۴ـ۳۱ و ۱۰۱۴): به همین گونه آنان که از عناصرِ اجسام سخن می‌گویند منظورشان چیزهایی است که اجسام نهایتاً به آن‌ها تقسیم می‌شوند، در حالی که دیگر به چیزهایی که از نظر

نوع مختلف‌اند تقسیم نمی‌شوند؛ ... به همین دلیل آن‌چه کوچک و بسیط و تقسیم‌ناپذیر است، عنصر نامیده می‌شد.

(۱۱) همان، یکم، ۴.

(۱۲) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۵۴.

- پلوتارک، *پاسخ به کولوتس*: ۱۱۱۰ ... که این دیدگاه همان‌گونه از نظریه‌ی اپیکور جداناپذیر است که به اظهار خود آنان (یعنی اپیکوریان) شکل و وزن از اتم جداناپذیر.

(۱۳) سکستوس امپریکوس، *برضد پروفسورها*، ص. ۴۲۰.

(۱۴) اوسبیوس، *تدارک برای انجیل*، چهاردهم، ص ۷۷۳: ... اپیکور ... (فرض کرد که) آن‌ها (یعنی اتم‌ها) نمی‌توانند درک شوند ... ص ۷۴۹. ... اما آن‌ها (یعنی اتم‌ها) دارای شکلی هستند که با عقل درک‌پذیر هستند.

(۱۵) (پلوتارک)، *درباره‌ی هیجانات فیلسوفان*، یکم، ص ۲۴۶ (۷): هم او (اپیکور) اظهار می‌کند که چهار هستیِ دیگرِ طبیعی وجود دارد که جاودانی‌اند ــ اتم‌ها، خلأ، نامتناهی و اجزای مشابه ــ و این موارد اخیر را هوموئومریاس و هم‌چنین عناصر نامیده‌اند. ۱۲. اپیکور (فکر می‌کند که) اجسام نباید محدود شوند، امّا اجسامِ نخستین اجسام ساده‌یی هستند و تمام آن‌هایی که از اجسام ساده ترکیب می‌شوند دارای وزن هستند و...

- استوبائوس، *گزینه‌های فیزیکی*، یکم، ص ۵۲: مترودوروس، آموزگار اپیکور (می‌گوید)... با این همه اتم‌ها و عناصر، علّت به‌شمار می‌آیند؛ ص ۵۰: اپیکور ... چهار جوهرِ ماهیتاً نابود ناشدنی یعنی اتم‌ها، خلأ، نامتناهی و اجزای مشابه را (فرض می‌کند) و این‌ها را هوموئومریاس و عناصر می‌نامد.

(۱٦) رجوع کنید. C.1 .

(۱۷) **سیسرو، *درباره‌ی برترین خیرها و شرّها*، یکم،** vi : ... آن‌چه که او دنبال می‌کند ... اتم‌ها، خلأ، خودِ نامتناهی [است] که آنان (یعنی اپیکوریان) بی‌کرانگی می‌خوانند... .

- **دیوگنس لائـرتیوس، دهم، ۴۱:** بار دیگر، مجموع چیزها، نـامتناهی است... علاوه بر آن، مجموع چیزها هم به‌دلیل کثرت اتم‌ها و هم به‌دلیل گستره‌ی خلأ نامحدود است.

(۱۸) **پلوتارک، *پاسخ به کولوتس*، ۱۱۱۴:** اکنون (ای مردمی که خـواهـان دانستنِ) علّت زایندگی [هستید]، به نـخستین نـوع اصـول نگـاه کـنید: نامتناهی و خلأ ــ خلأ ناتوان از عمل، ناتوان از موضوعِ عـمل واقـع شدن، عدم‌جسمیّت؛ و نامتناهی بی‌نظم، ناعقلانی، ناتوان از تـدوین و تنظیم، در خود آشفته و مختل به‌سبب کثرتی که در برابـر نـظارت و حدّپذیری مقاومت می‌کند.

(۱۹) **سیمپلیسیوس،** C.1 . ص ۴۸۸.

(۲۰) **(پلوتارک) *درباره‌ی هـیجانات فـیلسوفان*، ص ۲۳۹ (یکـم، ۵):** امّـا مترودوروس می‌گوید ... شمار دنیاها بی‌پایان است، و این را می‌توان از این واقعیت دریافت که شمار علت‌ها نامتناهی است... امّا علّت‌ها اتم‌ها یا عناصر هستند.

- **استوبائوس، *گزینه‌های فیزیکی*، یکم، ص ۵۲:** مترودوروس، آموزگار اپیکور (می‌گوید)... که با این‌همه علت‌ها همان اتم‌ها و عناصرند.

(۲۱) **لوکرتیوس، *درباره‌ی طبیعت چیزها*، یکم، ۸۲۱-۸۲۰:** زیرا عناصری یکسان آسمان، دریا و خشکی‌ها، رودخـانه‌ها و خـورشید، غـلات، درختان و حیوانات... را تشکیل می‌دهند.

- **دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۳۹:** علاوه بر این، مجموعه‌ی همه‌ی چیزها همیشه همان بوده که اکنون هست و برای همیشه نیز چنین خواهد بود. زیرا چیزی وجود ندارد که بتواند به آن تغییر داده شود. چرا که خارج

از مجموعه‌ی همه‌ی چیزها، چیزی وجود ندارد که بتواند به این مجموعه وارد شود و آن را تغییر دهد... تمامیّت هستی مرکّب از اجسام است... ۴۱: این عناصر تقسیم‌ناپذیر و دگرگون‌ناشدنی هستند و بنابراین، اگر قرار نیست که تمام چیزها نابود و به نیستی کشیده شوند، ناگزیر باید آن‌قدر قوی باشند تا از هم‌گسیختگی اجسام مرکب را تحمّل کنند؛ زیرا آنان طبیعت صلب دارند و نمی‌توانند در جایی و به‌گونه‌یی خاص منحل شوند.

(۲۲) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۷۳: ... و همه‌ی چیزها دوباره منحل می‌شوند، برخی سریع‌تر و بعضی کندتر، پاره‌یی تحت تأثیر رشته‌یی علل، بقیه در اثر کنش دیگری. ۷۴: بنابراین آشکار است که او (اپیکور) نیز جهان‌ها را فاسدشدنی می‌یابد، هم‌چنان که اجزای آن‌ها موضوع تغییر هستند.

- لوکرتیوس، پنجم، ۱۱۰-۱۰۹: باشد که عقل بیش از خودِ واقعیت متقاعدت کند که با ایجاد شکافی تمامی جهان می‌تواند فروپاشد!
- همان، پنجم ۳۷۵-۳۷۳: پس نتیجه این می‌شود که درگاهِ مرگ به روی آسمان و زمین و خورشید و بر توفان‌های مجهول دریا بسته نیست. این درگاه به‌طور ترسناکی باز است و با ورطه‌ی پهناوری رویاروی آنان قرار می‌گیرد.

(۲۳) سیمپلیسیوس، ۲۰۱، ص ۴۲۵.

(۲۴) لوکرتیوس، دوم، ۷۹۶: ... و اتم‌ها در روشنایی ظاهر نمی‌شوند.

بخش چهارم

زمان

از آن جا که در اتم، مادّه هم‌چون رابطه‌ی محض با خود از هرگونه نسبیّت و تغییرپذیری مستثنی شده، بلافاصله این نتیجه گرفته می‌شود که زمان نیز می‌باید از مفهوم اتم یعنی جهان ماهیت حذف شود. زیرا ماده ابدی است، و فقط تا حدی مستقل است که در آن انتزاعِ زمان انجام شده باشد. در این مورد دموکریت و اپیکور هم‌عقیده‌اند. امّا از نظر شیوه‌یی که طبق آن زمانِ حذف شده از جهانِ اتم‌ها، تعیّن می‌یابد ــ صرف‌نظر از این‌که به کجا انتقال می‌یابد ــ با هم اختلاف دارند.

از نظر دموکریت، زمان برای سیستم نه اهمیّت دارد و نه ضرورت. او زمان را برای آن شرح می‌دهد تا آن‌را نفی کند. به گفته‌ی ارسطو(1) و سیمپلیسیوس(2)، زمان به این دلیل هم‌چون امری ابدی تعیّن یافته تا ظهور و سپری شدن و بنابراین زمان‌مندی از مفهوم اتم‌ها حذف شود. زمانْ خود شاهدی است بر این که همه‌چیز مستلزم یک خاستگاه و یک لحظه‌ی آغاز نیست.

در این آموزه نکته‌یی ژرف‌تر را می‌توان دریافت. ذهن خیال‌پرداز، که استقلالِ جوهر را درک نمی‌کند، در شدآیند آن در زمان دست به جستجو می‌زند. نمی‌تواند دریابد که با زمان‌مند کردنِ جوهر، زمان را نیز جوهری و درنتیجه مفهوم آن را نفی می‌کند، چرا که زمانِ مطلق دیگر گذرا نیست.

امّا این راه‌حلّ از دیدگاهی دیگر قانع‌کننده نیست. زمانِ مستثنی‌شده از

جهان ماهیت، به خودآگاهیِ سوژه‌ی فلسفه‌پرداز انتقال می‌یابد، اما با خودِ جهان ارتباط برقرار نمی‌کند.

نظر اپیکور کاملاً مخالف این موضوع است. زمان، مستثنی‌شده از جهانِ ماهیت، از نظر او به شکلِ مطلقِ نمود تبدیل می‌شود. به این معنی، زمان هم‌چون عَرَضِ عَرَض[1] تعیّن می‌یابد. عَرَض تغییرِ جوهر به‌طور کلّی است. عَرَضِ عَرَض تغییری است که در خودْ بازتاب می‌یابد، یعنی تغییر به‌مثابه تغییر. این شکلِ محضِ جهانِ نمود همانا زمان است.(۳)

ترکیب، فقط شکل انفعالیِ طبیعت انضمامی است؛ زمان شکل فعال آن است. اگر ترکیب را بر حسبِ هستی‌اش در نظر بگیریم، آن‌گاه اتم در ورای آن، در خلأ یعنی در تخیّل وجود دارد. اگر اتم را برحسب مفهوم‌اش درنظر بگیریم، آن‌گاه ترکیب یا اساساً وجود ندارد و یا فقط در تخیّل وجود دارد. زیرا ترکیب ارتباطی است که در آن اتم‌ها مستقّل و تنیده در خویش، گویی بی‌اعتنا به هم، ارتباطی با هم ندارند. زمان، برعکس، تغییرِ متناهی به گستره‌یی است که در آن تغییر به‌عنوان تغییر بدیهی تلقی می‌شود، و به همان میزان شکلی واقعی است که نمود را از جوهر جدا می‌کند و آن را به‌عنوان نمود فرض می‌کند، و در عین حال آن را به جوهر باز می‌گرداند. ترکیب صرفاً مبیّن مادیّت اتم‌ها و نیز طبیعتی است که از آن‌ها سر برمی‌آورد. در مقابل، زمان از جهانِ نمود است، در حالی‌که مفهوم اتم از جهان ماهیت است، یعنی انتزاع، نابودی و تقلیل همه‌ی هستی متعیّن به هستیِ ـ برای ـ خود.

از چنین ملاحظاتی می‌توان به نتایج زیر رسید: نخست، اپیکور تضاد میان ماده و شکل را مشخصه‌ی سرشتِ نمود می‌داند، که به این ترتیب به ضدِتصویر سرشت ماهیت یعنی اتم تبدیل می‌شود. این تبدیل از طریق تقابل زمان با مکان، و تقابل شکل فعالِ نمود با شکل منفعل آن انجام می‌شود. دوم، اپیکور نخستین کسی بود که نمود را هم‌چون نمود یعنی به‌عنوان بیگانه‌شدگیِ ماهیت

1- accidens of the accidens

دریافت، که در واقعیّتِ خویش هم‌چون بیگانه‌یی فعال می‌شود. از سوی دیگر، از نظر دموکریت، که ترکیب را به‌عنوان تنها شکلِ سرشتِ نمود در نظر می‌گیرد، نمود به خودی خود نشان نمی‌دهد که نمود است و از ماهیت متفاوت. بنابراین وقتی نمود برحسب وجودش در نظر گرفته شود، ماهیت کاملاً با آن در می‌آمیزد؛ وقتی بر حسب مفهوم‌اش بررسی شود، ماهیت کاملاً از وجود آن جدا می‌شود و درنتیجه به سطح صورتِ ذهنی تنزل می‌کند. ترکیب به بنیادهای ماهوی‌اش با بی‌اعتنایی و به‌لحاظ مادی برخورد می‌کند. از سوی دیگر، زمان آتشِ ماهیت است که پیوسته نمود را مصرف می‌کند و بر آن مُهر وابستگی و ذاتی‌نبودن می‌زند. **سرانجام**، از آن جا که بنا به نظر اپیکور زمان همانا تغییر به‌مثابه تغییر یعنی بازتاب نمود در خودش است، ماهیتِ نمود یقیناً به‌عنوان امر عینی مسلّم فرض می‌شود؛ و هرچند که اتم ــ بنیان نمود ــ فقط از طریق عقل قابل‌درک است، احساس یقیناً معیار واقعیِ طبیعتِ انضمامی است.

در حقیقت، زمان، که بنا به اتم‌گراییِ آگاهیِ اپیکوری شکل انتزاعیِ احساس است، با این ضرورت مواجه می‌شود که هم‌چون طبیعتی تثبیت شود که وجود جداگانه‌یی درون طبیعت دارد. تغییرپذیریِ جهان محسوس، یعنی تغییر آن به‌عنوان تغییر، و بازتابِ نمود در خود که مفهوم زمان را تشکیل می‌دهد، وجودِ جداگانه‌یی در احساس آگاهانه دارد. **بنابراین احساسِ انسانی همانا زمان متجسد یعنی بازتابِ موجودِ جهان محسوس در خود است.**

هر چند این نکته بلادرنگ از تعریف مفهوم زمان توسط اپیکور نتیجه‌گیری می‌شود، اما می‌توان آن را کاملاً به تفصیل نیز نشان داد. در نامه‌یی از اپیکور به هرودوت [۴] زمان به گونه‌یی تعریف می‌شود که فقط هنگامی بروز می‌یابد که عَرَض‌های اجسام، که توسط حواس درک شده‌اند، عَرَض اندیشه می‌شوند. بنابراین ادراک حسّی، که در خود بازتاب یافته است، در این جا منبع زمان و خودِ زمان است. از این رو، زمان نمی‌تواند نه با تمثیل تعریف

شود و نه این که چیز دیگری درباره‌اش گفته شود، ولی ضروری است که قاطعانه به خودِ Enargie[1] استناد کنیم؛ چرا که ادراک حسّیِ بازتاب‌یافته در خودش خودِ زمان است و راهی به فراسوی آن وجود ندارد.

از سوی دیگر از نظر لوکرتیوس، سکستوس امپیریکوس و استوبائوس(۵) عَرَضِ عَرَض، یعنی تغییری که در خود بازتاب می‌یابد، به‌عنوان زمان تعریف می‌شود. بنابراین بازتاب عَرَض‌ها در ادراک حسّی و بازتاب‌شان در خود، به‌عنوان امری واحد فرض می‌شود.

به‌علّت همین پیوند بین زمان و حس‌پذیری، انگاره‌هایی (eidola) که به همین سان در دموکریت یافت می‌شوند، وضعیّت سازگارتری می‌یابند.

انگاره‌ها اشکالِ اجسام طبیعی هستند؛ این اجسام چون لایه‌های پوست از آن‌ها جدا می‌شوند و به نمود انتقال می‌یابند.(۶) اَشکالِ چیزها پیوسته از آن‌ها تراوش می‌کند و با نفوذ به حواس دقیقاً امکان آن را فراهم می‌آورند تا ابژه‌ها پدید آیند. از این‌رو با گوش دادن به طبیعت سخن خود را می‌شنود، با بوییدن آن خود را می‌بوید، با دیدن آن خود را می‌بیند.(۷) بنابراین حس‌پذیری انسانی یک رسانه است که در آن فرایندهای طبیعی از آن، چون یک کانون، بازتابانده می‌شوند و در نورِ نمود فروزان می‌شوند.

از نظر دموکریت این موضوع ناسازگار است، چرا که نمود فقط امری ذهنی است؛ از نظر اپیکور، این امر پی‌آمدی ضروری است، چرا که حس‌پذیری بازتابِ جهانِ نمودِ در خود یعنی زمانِ مجسم است.

سرانجام پیوند میان حس‌پذیری و زمان به‌نحوی آشکار می‌شود که **خصلت زمان‌مند چیزها و نمودشان برای حواس چون امری واحد در نظر گرفته می‌شوند.** دقیقاً به این علّت که فقط هنگامی اجسام بر حواس ظاهر می‌شوند که از میان رفته باشند.(۸) در حقیقت، انگاره‌ها با جدا کردن پیوسته‌ی خود از اجسام و سرازیر شدن به حواس، به‌واسطه‌ی این‌که وجود حسّی‌شان هم‌چون

۱ـ واژه‌ی یونانی به‌معنای «ادراک واضح».

طبیعتِ غیرْ در خارج از خودشان وجود دارد و با عدم بازگشت به خودشان یعنی جداافتادگی، انحلال می‌یابند و از میان می‌روند.

بنابراین: همان‌طور که اتم چیزی جز شکل طبیعیِ خودآگاهیِ انتزاعی و فردی نیست، در نتیجه طبیعت محسوس فقط خودآگاهیِ عینیت‌یافته، تجربی و فردی است، و این همانا امر حسی است. پس حواسّ تنها معیار در طبیعت انضمامی است، درست همان‌گونه که عقل انتزاعی تنها معیار در جهان اتم‌هاست.

* * *

(۱) **ارسطو**، *فیزیک*، هشتم، ۱ (۱۷-۱۵ و ۲۵۱): ... در واقع درست همین موضوع دموکریت را قادر می‌کند نشان دهد که همه‌ی چیزها نمی‌توانند شوندی داشته باشند؛ چون می‌گوید زمان خلق نشده است.

(۲) **سیمپلیسیوس**، C.1. ص ۴۲٦: دموکریت قویاً متقاعد شده بود که زمان جاودانی است یعنی برای این‌که نشان دهد همه‌ی چیزها سرآغاز و منشأ ندارند، بدیهی دانست که زمان سرآغاز ندارد.

(۳) **لوکرتیوس**، یکم، ۴۵۹، ۴٦۳-۴٦۲: به همین سان، زمانِ فی‌نفسه وجود ندارد... نباید ادعا شود که هر کس می‌تواند زمانِ فی‌نفسه را جدا از حرکت چیزها یا سکون آرام‌شان حسّ کند.

- **همان**، یکم، ۴۸۲-۴۷۹: بنابراین ممکن است متوجّه شوی که نمی‌توان گفت رویدادها مثل مادّه مولود خودشان هستند یا همانند مکان هستند. در واقع باید آن‌ها را به‌عنوان عَرَض‌های مادّه و یا مکانی که چیزها در آن روی می‌دهند شرح دهی.
- **سکستوس امپیریکوس**، *برضد پروفسورها*، ص ۴۲۰: در این‌جا اپیکور زمان را عَرضِ عَرَض‌ها می‌نامد.
- **استوبائوس**،*گزینه‌های فیزیکی*، یکم، ۸: اپیکور (زمان) را یک عَرَض (می‌نامد)، ... یعنی چیزی که همراه حرکات است.

(۴) **دیوگنس لائرتیوس**، دهم، ۷۲: موضوع دیگری هست که باید به‌دقت آن را در نظر بگیریم. هنگام تحقیق در مورد یک سوژه نباید زمان را همانند عَرَض‌های دیگر بررسی کنیم، یعنی آن را به پیش‌تصوراتی رجوع دهیم که در ذهن خود ما نقش می‌بندند؛ در عوض باید خودِ واقعیت صِرف را، چون از زمان طولانی یا کوتاه صحبت می‌کنیم، در

نظر گیریم و آن را با ویژگی تداوم در رابطه‌یی نزدیک قرار دهیم. نیازی نیست اصطلاح‌های تازه‌یی را بیابیم، بلکه باید عبارت‌های معمول را درمورد آن به کار بریم. هم‌چنین لازم نیست چیز دیگری را برای زمان الزام‌آور اعلام کنیم، گویی این چیزِ دیگر شامل همان جوهری است که در معنای صحیح واژه‌ی «زمان» باید نهفته باشد. (زیرا این کار را عده‌یی کرده‌اند.) ما عمدتاً باید به این بیندیشیم که این خصلت ویژه‌ی زمان را به چه چیزی مربوط می‌کنیم و به چه وسیله آن را اندازه می‌گیریم. ۷۳: نیازی به دلایل بیشتری نیست؛ فقط باید در نظر داشته باشیم که صفت زمان را همان‌گونه به روزها و شب‌ها و اجزای آن‌ها مربوط می‌کنیم که احساس لذت و درد و حالات خنثی را به وضعیت حرکت و سکون؛ و می‌پنداریم که این‌ها عَرَض‌های ویژه‌یی از آن خصیصه‌یی هستند که با واژه‌ی «زمان» بیان می‌کنیم. او (یعنی اپیکور) این مطلب را هم در کتاب دوّم *درباره‌ی طبیعت* و هم در *چکیده‌ی مفصل‌تر* بیان می‌کند.

(۵) لوکرتیوس، *درباره‌ی طبیعت چیزها*، C.1 .

ـ سکستوس امپیریکوس، *برضد پروفسورها*، ص ۴۲۰ (دهم، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۴): ... عَرَضِ عَرَض‌ها ... به این دلیل اپیکور ما را بر آن می‌دارد به این فکر کنیم که یک جسمِ موجود از اجسام ناموجود تشکیل می‌شود، چرا که می‌گوید باید به جسم به‌مثابه ترکیبی از اندازه و شکل، مقاومت و وزن فکر کنیم... بنابراین باید عَرَض‌ها باشند تا زمان به وجود آید. امّا برای این که خودِ عَرَض‌ها باشند می‌باید شرایطی اساسی و تعیین‌کننده وجود داشته باشد. هر چند که اگر هیچ شرایط تعیین‌کننده‌یی نباشد، دیگر زمان نمی‌تواند وجود داشته باشد... بنابراین وقتی این شرایط وجود داشته باشد زمان وجود دارد، و چون اپیکور می‌گوید عَرَض‌ها ماهیت (زمان) هستند، آن‌گاه بنا به نظر اپیکور زمان می‌باید

عَرَض خودش باشد. ر.ک. **استوبائوس**، C.1 .

(٦) **دیوگنس لائرتیوس**، دهم، ۴۶: طرح‌ها و قشرهای نازکی وجود دارند که همان شکل اجسام سخت را دارند، اما نازک‌تر از هر جسمی هستند که ما می‌توانیم ببینیم... این قشرهای نازک را «اِنگاره» یا «بت» می‌نامیم... ۴۸: ... تولید اِنگاره‌ها همان‌قدر سریع است که تولید اندیشه... هرچند هیچ نقصی در اجسام مشاهده نمی‌شود، زیرا ذرّاتِ دیگر جای‌شان را می‌گیرند. و آن‌هایی که رها شده‌اند وضع و ترتیبی را می‌گیرند مشابه با زمانی که اتم‌ها بخشی از اجسام صُلب را تشکیل می‌دادند...

- **لوکرتیوس**، چهارم، ۳۲-۳۰: ... «اِنگاره‌های» چیزها، نوعی پوست خارجی[است]که دائماً از سطح اشیا کنده می‌شوند و در هوا به این سو و آن سو پرواز می‌کنند.
- **همان**، چهارم، ۵۲-۵۱: ... چون هر اِنگاره‌ی شناور ویژه شکل شیئی را بر چهره دارد که از جسم‌اش ساطع شده است.

(۷) **دیوگنس لائرتیوس**، دهم، ۴۹: هم‌چنین باید در نظر داشته باشیم که با ورود چیزی که از اشیای خارجی می‌آید ما شکل آن‌ها را می‌بینیم و به آن‌ها می‌اندیشیم. چرا که اشیای خارجی ماهیت خود را بر ما نقش نمی‌زنند... به همین گونه قشرهای نازکِ مشخّصی که از خودِ اشیا به وجود می‌آیند در ورود به چشمان ما یا ذهن ما، به تناسب اندازه‌شان، همان رنگ و شکل اشیای خارجی را دارند... ۵۰: (...) و این باز هم بیانگر این است که چرا آن‌ها معرِّفِ نمودِ یک شیءِ پیوسته هستند و کنش متقابلی با شیء دارند... ۵۲: شنیدن زمانی رخ می‌دهد که جریانی از ابژه، خواه شخص یا چیز، می‌گذرد و صوتی منتشر می‌کند و یا احساس شنیدن را به هر طریق ممکن تولید می‌کند. این جریان به ذرّات همگنی خُرد می‌شود که در همان حال ارتباط متقابلی دارند... ۵۳: ...

باید باور کنیم که اگر ذراتی از ابژه تراوش نیابد تا به‌نحو مناسبی عضو بویایی را تحریک کند، بوییدن هم‌چنان که شنیدن، احساسی را برنمی‌انگیزاند.

(۸) لوکرتیوس، درباره‌ی *طبیعت چیزها*، دوم، ۱۱۴۶-۱۱۴۵: پس، این طبیعی است که هر چیزی که نازک می‌شود به نیستی گرایش یابد...

بخش پنجم

شهاب‌ها

شاید آرای دموکریت درباره‌ی نجوم در دوران خودش نوآورانه بوده‌اند، امّا اهمیّت فلسفی ندارند. آن‌ها نه از قلمرو تفکر تجربی فراتر می‌روند و نه رابطه‌ی درونی معیّنی با دکترین اتمی دارند.

در مقابل، نظریه‌ی اپیکور درباره‌ی اجسام سماویِ و فرایندهای مرتبط با آن، یا نظریه‌اش درباره‌ی شهاب‌ها (که همه‌چیز را در همین یک واژه می‌گنجاند)، نه‌تنها با آرای دموکریت بلکه با نظر فلسفه‌ی یونان در کلّ متضاد است. نیایش اجسام سماوی آیینی است که تمام فیلسوفان یونانی بجا می‌آوردند. نظام اجسام سماوی نخستین وجودِ ابتدایی و تابع طبیعتِ عقل راستین (Vernunft) است. همین موضع را خودآگاهیِ یونانی در قلمرو ذهن [Geist] گرفته است. نظام اجسام سماوی برای یونانیان همچون منظومه‌ی شمسیِ ذهن است. بنابراین، فیلسوفان یونانی با پرستش اجسام سماوی ذهن خویش را ستایش می‌کردند.

آناکساگوراس، که خود نخستین کسی بود که آسمان را از لحاظ فیزیکی تبیین کرد و از این رهگذر آن را در معنایی متفاوت با نظر سقراط به زمین کشاند، در پاسخ به این پرسش که با چه هدفی زاده شده است گفت: «برای این‌که خورشید، ماه و آسمان را مشاهده کنم.»(۱) امّا گزنوفان با نگاه به آسمان گفت: خداوند یگانه است.(۲) نگرش مذهبی فیثاغورثی‌ها، افلاطون و ارسطو

به اجسام آسمانی امر معروفی است.

به‌راستی که اپیکور با دیدگاه تمام مردم یونان به مخالفت می‌پردازد.

ارسطو می‌گوید اغلب به نظر می‌رسد که مفهوم برای پدیدار مدارکی فراهم می‌کند و پدیدار برای مفهوم. بنابراین همه‌ی مردم، چه بَربَر چه هلنی، و به‌طور کلّی همه‌ی کسانی که به وجود خدا باور دارند، تصوّری از خدایان دارند و بالاترین قلمرو را به الوهیّت اختصاص می‌دهند و آشکارا امر سرمدی را به امر سرمدی پیوند می‌دهند، زیرا خلاف آن امکان‌پذیر نیست. بنابراین، اگر الوهیّتی وجود داشته باشد ــ که در واقع وجود دارد ــ آن‌گاه هر چه درباره‌ی جوهر اجسام سماوی می‌گوییم نیز درست است. امّا این موضوع تا جایی که مسئله‌ی اعتقاد انسانی مطرح است، با ادراک حسّی نیز سازگار است. چرا که بنا به خاطراتی که نسل به نسل انتقال یافته است، در سراسر این دوران به نظر نمی‌رسد که در کل آسمان یا حتی در گوشه‌یی از آن چیزی تغییر کرده باشد. حتی نام اجسام سماوی نیز از عهد باستان به دوران کنونی به ارث رسیده و آن‌چه را که پیشینیان پذیرفتند ما هم می‌گوییم. زیرا نه یک بار، نه دو بار بلکه به دفعات بی‌شمار همان مناظر را دیده‌ایم. همین است که جسم اولیه ــ به‌غیر از خاک، آتش، هوا و آب ــ چیز متفاوتی است که بالاترین قلمرو، «اتر»، مشتق از واژه‌ی یونانی thein aei (همیشه روان) نامیدندش و به آن لقبِ زمان ابدی دادند.(۳) امّا پیشینیان آسمان و بالاترین قلمرو را به خدایان اختصاص داده بودند زیرا فقط آن‌ها نامیرا هستند. امّا تعالیم امروزی گواه آن است که سماوات نابود نمی‌شوند، مخلوق نیستند و دستخوش هیچ حادثه‌ی ناگواری نمی‌گردند. به این ترتیب، مفاهیم ما با نشانه‌هایی درباره‌ی خداوند مطابقت دارد.(۴) امّا بدیهی است که فقط یک آسمان وجود دارد. این باور که اجسام آسمانی خدایان هستند و این که الوهیّت همه‌ی طبیعت را در بر می‌گیرد، سنّتی است که از نیاکان و پیشینیان‌مان به ارث رسیده و به‌شکل اسطوره‌های نسل‌های بعد تداوم یافته است. بقیه‌ی اعتقادات، که برای قوانین و

برای زندگی سودمند هستند، به‌شکل اسطوره‌یی به باور توده‌ها اضافه شد. بنابراین اساطیر خدایان را مشابه با انسان‌ها و برخی از موجوداتِ زنده‌ی دیگر می‌آفرینند و چیزهایی مرتبط با آن‌ها را اختراع می‌کنند. اگر ما افزوده‌ها را کنار بگذاریم و فقط باور نخستین، یعنی این‌که جوهرهای اولیه خدایان‌اند، را در نظر بگیریم، آن‌گاه باید چنین تلقی کنیم که دستِ خداوند در کار بوده است و باید معتقد باشیم که پس از آن‌که انواع هنرها و فلسفه‌هایی که به این یا آن طریق اختراع شده‌اند و دوباره از میان رفته‌اند، چنین نظراتی چون یادگارهایی به ما رسیده است.(۵)

برعکس، اپیکور می‌گوید:

به همه‌ی این‌ها باید این نکته را اضافه کنیم که بزرگ‌ترین آشفتگی روان آدمی از این جهت است که بنا به اساطیر، اجسام آسمانی مقدس و ازبین‌نرفتنی قلمداد شده و دارای امیال و اعمالِ متعارض بوده و دستخوش بدگمانی‌اند.(۶) در مورد شهاب‌ها نیز باید باور کنیم که حرکت و موقعیّت و افول و صعود و جایگاه و پدیده‌های مرتبط با آن‌ها به‌واسطه‌ی یگانه‌یی فرمان‌روا و آمر یا فرمان‌بر به وجود نمی‌آیند؛ یگانه‌یی که در همان حال گمان می‌رود مالک همه‌ی کرامت‌ها و نامیرایی‌ها باشد. چرا که اَعمال با کرامت سازگاری ندارند، بلکه به‌واسطه‌ی عللی رخ می‌دهند که کاملاً به ضعف، ترس و احتیاج مربوط هستند. تصوّرپذیر نیست که برخی اجسام آتش‌وَشِ بهره‌مند از کرامت، خودسرانه به این حرکت‌ها تن دهند. اگر کسی با این نکته موافق نباشد، آن‌گاه خودِ این تضاد بزرگ‌ترین آشفتگی را در روان انسان‌ها ایجاد می‌کند.(۷)

ارسطو مردم باستان را بابت اعتقاد به این‌که آسمان نیازمند تکیه‌گاه اطلس است سرزنش کرد(۸)، کسی که «در غرب می‌ایستد و شانه‌هایش تکیه‌گاه ستون‌های آسمان و زمین می‌شود.» (آیسخیلوس، پرومته، ۳۴۸ و صفحات بعد از آن). از سوی دیگر، اپیکور کسانی را مورد عتاب قرار می‌دهد که باور دارند انسان به آسمان نیاز دارد. او اعتقاد به وجود اطلس را که شانه‌هایش

تکیه‌گاه آسمان است ناشی از حماقت و خرافه‌ی انسانی می‌داند. حماقت و خرافه نیز خاص تیتان‌ها است.

نامه‌ی اپیکور به پیثوکلس تماماً درباره‌ی نظریّه‌ی اجسام آسمانی است؛ تنها در بخش پایانیِ نامه به احکام اخلاقی می‌پردازد. در این نامه احکام اخلاقی به‌نحو مناسبی با آموزه‌ی شهاب‌ها ارتباط می‌یابد. این نظریّه برای اپیکور موضوعِ وجدان است. بنابراین مطالعه‌ی ما عمدتاً مبتنی بر این نامه است و آن را با نامه‌یی از اپیکور به هرودوت تکمیل می‌کنیم که در آن به نامه به پیثوکلس ارجاع شده است.(۹)

نخست نباید گمان کنیم که با شناخت شهاب‌ها، چه در کل و چه در جزء، می‌توان به هدف دیگری غیر از بی‌غمی و اطمینان استوار رسید، درست همان چیزی که از شناخت هر علم طبیعی دیگر می‌توان انتظار داشت.(۱۰) زندگی به تفکر نظری و توخالی نیاز ندارد و تنها باید بدون آشفتگی زندگی کرد. همان‌طور که هدف از بررسیِ طبیعت در کلّ جستجوی مهم‌ترین بنیادهای آن است، شناخت از شهاب‌ها موجب شادی [خاطر انسان] می‌شود. نظریّه‌ی جایگاه و صعود، موقعیّت و افول شهاب‌ها در خود و برای خود زمینه‌ی ویژه‌یی برای شاد شدن ندارد؛ وحشت تنها کسانی را در بر می‌گیرد که شهاب‌ها را بدون درک ماهیت و علل اصلی [پیدایش آن‌ها] می‌بینند.(۱۱) تا کنون، فقط این تصوّر رد شده است که گویا نظریّه‌ی شهاب‌ها بر سایر علوم برتری دارد؛ اکنون این نظریه در همان سطح سایر علوم قرار دارد.

امّا نظریّه‌ی شهاب‌ها در مقایسه با روش نظام‌های اخلاقی و هم با سایر مسائل فیزیکی به‌طور مشخص تفاوت دارد؛ مثلاً، در مورد عناصر تجزیه‌ناپذیر و امثال آن فقط یک توضیح وجود دارد که با آن پدیده‌ها سازگار است. امّا چنین چیزی در مورد شهاب‌ها صادق نیست.(۱۲) برای منشأ آن‌ها نمی‌توان علت ساده‌یی یافت و بیش از یک جوهر با این پدیده انطباق دارد، زیرا مطالعه‌ی طبیعت نمی‌تواند در تطابق با اصول اولیه و قوانینِ تهی

دنبال شود.[۱۳] پیوسته تکرار شده است که شهاب‌ها را نمی‌توان همانند بلکه باید به صورگوناگون توضیح داد. این نکته در مورد طلوع و غروب خورشید و ماه[۱۴]، بدر و محاق ماه[۱۵]، شباهت ماه به یک چهره[۱۶]، تغییر مدّت روز و شب[۱۷] و دیگر پدیده‌های سماوی نیز مصداق دارد.

این پدیده‌ها را چگونه باید توضیح داد؟

هر توضیحی بسنده است. تنها باید اسطوره حذف شود. هنگامی اسطوره زدوده می‌شود که با مشاهده‌ی پدیده‌ها نتایجی از آنان بگیریم که مرتبط با امور غیرقابل‌رؤیت است.[۱۸] باید به شدّت از نمود و احساس دفاع کنیم. از این‌رو باید از تمثیل استفاده کرد. به این طریق می‌توان ترس را توضیح داد و خود را از آن رهاند یعنی با نشان دادن علل تشکیل شهاب‌ها و پدیده‌هایی که پیوسته اتفاق می‌افتند و مردم را متوحش می‌کنند.[۱۹]

انبوه توضیحات و کثرت امکانات نباید فقط ذهن‌مان را غرق آرامش کند و علل ترس را برطرف کند، بلکه هم‌چنین باید وحدت اجسام آسمانی و قانون مطلقی را نفی کند که همواره یکسان پنداشته می‌شود. اجسام آسمانی گاهی ممکن است به این طریق و گاه به طریق دیگری رفتار کنند؛ این‌که رفتار آن‌ها با هیچ قانونی مطابقت ندارد خصیصه‌ی واقعیّت آن‌هاست؛ ناپایداری و بی‌ثباتی از ویژگی آن‌هاست.[۲۰] **کثرت توضیحات در عین حال باید وحدت ابژه را رفع کرده و آن را ارتقاء بخشد.**

بنابراین، با این‌که ارسطو همراه با سایر فیلسوفان یونانی اجسام آسمانی را به این علّت که همیشه به یک طریق رفتار می‌کنند سرمدی و فناناپذیر می‌داند و حتی عنصری برتر از اجسام آسمانی را که تابع نیروی جاذبه نیست به آن‌ها نسبت می‌دهد، اپیکور برعکس خلاف این اظهارات را مدعی است. او استدلال می‌کند که نظریّه‌ی شهاب‌ها به‌طور خاص از تمام آموزه‌های فیزیکی از این لحاظ متمایز است که هر چیزی در شهاب‌ها به چنان شیوه‌های متعدد و بی‌قاعده‌یی رخ می‌دهد که می‌باید با علل چندگانه و بی‌شمار آن‌ها را توضیح

داد. آری، اپیکور با خشمی پرشور نظر مخالف را رد و اعلام کرد کسانی که تنها از یک روشِ توضیح دفاع کرده و توضیحات دیگر را رد می‌کنند، و کسانی که یگانگی و از این رو سرمدیّت و الوهیّت را برای شهاب‌ها قائل هستند، دستخوش توضیح‌سازیِ بیهوده و حیله‌گری‌های فاقد ابتکار اخترشناسان می‌شوند؛ آنان حدّ و مرز مطالعه‌ی طبیعت را زیر پا می‌گذارند و خود را در آغوش اسطوره می‌اندازند؛ آنان می‌کوشند به ناممکن دست یابند و کار پوچی می‌کنند؛ حتّی این موضوع را تشخیص نمی‌دهند که آرامش [مردم] را در معرض خطر قرار می‌دهند. باید تنفر خود را از پرچانگی‌شان نشان دهیم.(۲۱) باید از این پیش‌داوری پرهیز کنیم که اگر هدف از تحقیق درباره‌ی این موضوعات آرامش و سعادت ماست، نمی‌تواند دقیق و موشکافانه انجام‌شود.(۲۲) برعکس، این قانونی مطلق است که هیچ چیز نمی‌تواند آرامش را مختل سازد، خطرآفرین باشد و [در همان‌حال] از آنِ طبیعت فناناپذیر و ابدی باشد. آگاهی باید درک کند که این قانون مطلق است.(۲۳)

بنابراین اپیکور نتیجه‌گیری می‌کند: **چون جاودانگیِ اجسام آسمانی آرامش خودآگاهی را مختل می‌کند، آن‌ها ضرورتاً و اکیداً جاودانه نیستند.**

امّا چگونه می‌توان این دیدگاه ویژه‌ی اپیکور را درک کرد؟

همه‌ی نویسندگانی که درباره‌ی فلسفه‌ی اپیکور نوشته‌اند این نظر را با سایر موضوعات فیزیک و دکترین اتمی ناسازگار دانسته‌اند. مبارزه با رواقیون، خرافات و اختربینی با دلایلی اساسی انجام شده است.

دیدیم که خودِ اپیکور روشِ به‌کار برده شده در نظریه‌ی شهاب‌ها را از روش فیزیک متمایز می‌کند. امّا در کدام‌یک از تعاریف اصلِ او ضرورت چنین تمایزی یافت شود؟ چگونه این اندیشه به ذهنش خطور کرد؟

اپیکور نه تنها با اختربینی بلکه هم‌چنین با خودِ نجوم، با قانون ابدی و وجود عقلانیّت در نظام آسمانی مبارزه می‌کرد. و سرانجام باید گفت که مخالفت او با رواقیون چیزی را تبیین نمی‌کند. پیش از اعلام این که اجسام

آسمانی ترکیب‌های تصادفیِ اتم‌ها هستند و فرایندهای‌شان حاصل حرکت‌های تصادفی اتم‌هاست، خرافات و کلّ نظرات رواقیون رد شده بودند. در نتیجه طبیعت ابدی‌شان از بین رفته بود؛ نتیجه‌یی که دموکریت مایل بود از این پیش‌فرض‌ها استنتاج کند.(۲۵) بنابراین اتم‌باور نیازی به روش جدید نداشت.

امّا این هنوز تمام دشواری نیست. هنوز خلاف‌آمدهای گیج‌کننده‌تری وجود دارد.

اتم استقلال و فردیت مادّه است چنان‌که بیانگر وزن است. امّا اجسام آسمانی تحقّقِ کامل وزن‌اند. همه‌ی خلاف‌آمدهای میان شکل و مادّه، میان مفهوم و وجود، که موجب تکامل اتم می‌شوند، در آن‌ها حل شده‌اند؛ تمام آنچه که نیازمند عوامل تعیین‌کننده هستند در آن‌ها تحقق یافته است. اجسام آسمانی سرمدی و تغییرناپذیرند؛ مرکز ثقل‌شان درون آن‌هاست نه بیرون آن‌ها. تنها کنش آن‌ها حرکت است؛ و جداشده از هم با فضای تهی، از خط مستقیم منحرف می‌شوند و در حالی‌که مراقب استقلال خود هستند نظامی از جذب و دفع را تشکیل می‌دهند و سرانجام زمان را به‌عنوان شکلِ نمود خود از خویش به وجود می‌آورند. **بنابراین اجسام آسمانی اتم‌هایی هستند که واقعیّت یافته‌اند.** ماده در آن‌ها به فردیّت خود دست یافته است. پس در این جا اپیکور باید برترین وجودِ اصلِ خود یعنی نقطه اوج نظام خود را مجسم کرده باشد. وی اعلام داشت که اتم را به گونه‌یی به تصور در آورده که گویی طبیعت به بنیادهایی جاودان دست‌یافته است. مدّعی بود که دغدغه‌اش فردیّتِ ذاتیِ ماده بوده است. امّا وقتی به واقعیتِ طبیعت موردنظرش روی می‌آورد (و او طبیعتی جز طبیعت مکانیکی نمی‌شناسد)، وقتی به ماده‌ی مستقل و فناناپذیر در اجسام آسمانی ــ که جاودانگی و تغییر ناپذیری‌اش با باور مردم آزموده شده بود ــ می‌پردازد و به داوری فلسفه و آشکار بودن حواس تن می‌دهد، آن‌گاه تنها و یگانه اشتیاقش این است که آن را در زمره‌ی بی‌ثباتیِ زمینی جای دهد. او به شدّت با کسانی مخالفت می‌کند که طبیعت مستقلی را می‌ستایند که

در خود کیفیّتِ فردی دارد. این خیره کننده‌ترین تضاد اوست.

در نتیجه اپیکور احساس می‌کند در این جا مقولات پیشین او فرو می‌پاشند و روش نظریه‌اش متفاوت می‌شود. ژرف‌ترین معرفت نظام اپیکور و کامل‌ترین انسجام آن این است که از آن آگاه است و آن را آگاهانه ابراز می‌کند.

در حقیقت، دیدیم که چگونه کلّ فلسفه‌ی طبیعت اپیکور با تضّاد میان ماهیت و وجود، میان شکل و ماده گسترش می‌یابد. امّا این تضاد در اجسام آسمانی حلّ شده و جنبه‌های در حال تعارض به سازش رسیده‌اند. ماده در نظام سماوی از خودش شکل پذیرفته، در خودش فردیّت یافته و بنابراین به استقلال رسیده است. امّا در این نقطه، دیگر تاییدی بر خودآگاهی انتزاعی‌اش نیست. در جهانِ اتم‌ها، هم‌چون عالم پدیدار، شکل با ماده در ستیز بود؛ یک تعیّن، دیگری را نفی کرد و دقیقاً در این تضّاد، خودآگاهیِ فردی ـ انتزاعی پی برد که طبیعت‌اش عینیّت یافته است. شکل انتزاعی، که به‌صورت ماده با ماده‌ی انتزاعی ستیز کرده بود، خودآگاهی بود. امّا اکنون که ماده در خویشتن خویش با شکل سازگاری یافته و خودبسنده شده است، خودآگاهیِ فردی از پیله سر بر می‌آورد، خودش را اصل راستین اعلام می‌کند و با طبیعت، که مستقل شده، به مخالفت می‌پردازد.

می‌توان تمام این مطالب را از دیدگاه دیگری نیز به شکل زیر بیان کرد: ماده، که شکل را درون فردیّت خویش پذیرفته است مانند مورد اجسام آسمانی، دیگر فردیّت انتزاعی نیست و به فردیّت و عمومیتی انضمامی تبدیل می‌شود. از این‌رو در شهاب‌ها، خودآگاهیِ فردی ـ انتزاعی با متضاد خود، که در شکل مادی شده‌ی آن متجلی است، روبه‌رو می‌شود؛ عمومیتی که وجود و طبیعت یافته است. از این رو در شهاب‌ها دشمن قهارش را می‌شناسد، و همانند اپیکور تمام اضطراب و آشفتگی انسان‌ها را به آن‌ها منسوب می‌کند. به‌راستی، اضطراب و زوالِ خودآگاهی فردی ـ انتزاعی دقیقاً همانا عمومیت است. بنابراین اکنون دیگر نمی‌توان اصل راستین اپیکور یعنی خودآگاهیِ

فردی ـ انتزاعی را پنهان کرد. رها از زبانِ الکن مادی‌اش از مخفی‌گاه خود خارج می‌شود و می‌کوشد واقعیّتِ طبیعتی را که به‌واسطه‌ی شرحی مطابق با امکانِ انتزاعی مستقل شده است نابود کند: آن‌چه یک «امکان» است می‌تواند خلاف آن را نیز در بر داشته باشد؛ متضاد «امکان» نیز «امکان» است. به این دلیل است که با کسانی جدل می‌شود که اجسام آسمانی را به‌طور مطلق یعنی تنها به یک روش خاص توضیح می‌دهند، چرا که «یگانه» «ضرورت» است و در خودْ مستقل.

بنابراین مادام که طبیعت هم‌چون اتم و پدیدار بیانگرِ خودآگاهیِ فردی و متضّاد آن است، ذهنیّتِ خودآگاهی فقط به شکلِ خودِ مادّه ظاهر می‌شود. از سوی دیگر، هنگامی که مستقل می‌شود و خود را در خود بازمی‌تابد، با مادّه در شکل خاص خود به‌عنوان شکل مستقل مواجه می‌شود.

از همان آغاز می‌توانستیم بگوییم هر جا که اصل اپیکور واقعیّت می‌یابد، واقعیّت آن برای او از بین می‌رود. چرا که اگر خودآگاهی فردی، تحتِ تعیّن طبیعت در واقعیّت وضع می‌شد، یا طبیعت تحت تعیّن آگاهیِ فردی وضع می‌شد، آن‌گاه تعیّن آن یعنی وجودش از میان می‌رفت، زیرا تنها عمومیت است که در تمایزِ آزاد از خود می‌تواند وجه ایجابی خودش را بشناسد.

بنابراین در نظریّه‌ی شهاب‌ها روح فلسفه‌ی طبیعتِ اپیکور متجلّی می‌شود. هر چه آرامش خودآگاهی فردی را از بین ببرد ابدی نیست. اجسام آسمانی آرامش و متانت خودآگاهی را مختل می‌کنند، چرا که آن‌ها عمومیّتِ موجود هستند، چرا که طبیعت در آنان مستقل شده است.

به این سان، اصل فلسفه‌ی اپیکور چنان که خریسیپوس[1] معتقد است شکم‌چرانی *اَرخستراتوس*[2] نیست(۲۶) بلکه مطلقیّت و آزادیِ خودآگاهی

۱ـ خریسیپوس (chrysippus)، فیلسوف رواقی از تارسوس (Tarsus) نویسنده‌ی ۳۱۱ رساله که در ۲۰۷ ق. م. درگذشت.

۲ـ ارخستراتوس (Archestratus)، پیرو اپیکور و کسی که شعری در ستایش شکم‌چرانی سرود.

است؛ حتی اگر خودآگاهی فقط در شکل فردیّت درک شود.

اگر خودآگاهیِ فردی ـ انتزاعی هم‌چون اصل مطلق در نظر گرفته شود، آن‌گاه به‌واقع هر گونه علم حقیقی و واقعی نفی می‌شود. چرا که فردیّت بر ماهیتِ چیزها حاکم نیست. اما در این حال نیز هر چیزی که به‌گونه‌یی فرازیافته به آگاهی انسان مربوط است مضمحل می‌شود و بنابراین از آنِ ذهن خیال‌پرداز است. از سوی دیگر، اگر خودآگاهی که خود را فقط در شکل عمومیّتی انتزاعی باز می‌شناسد به اصلی مطلق ارتقا یابد آن‌گاه در به روی خرافات و عرفانِ دربند به‌طور کامل باز می‌شود. فلسفه‌ی رواقی گواه تاریخی این مطلب است. به‌راستی خودآگاهیِ انتزاعی ـ عمومیت نیاز درونی دارد تا خودش را در خودِ چیزها به اثبات رساند؛ اثباتی که فقط می‌تواند با نفی آن‌ها تحقق یابد.

از این رو اپیکور بزرگ‌ترین نماینده‌ی روشنگری یونانی و به‌راستی شایسته‌ی چنین ستایشی از لوکرتیوس است:

«وقتی که زندگی آدمی در منظر همه‌ی انسان‌ها خوار می‌شود، و زیر وزنِ مرده‌ی مذهب که هیبت عبوسش از چهارگوشه‌ی آسمان تهدید‌کنان بر سر موجود فانی آوار می‌شود، مردی از یونان نخستین کسی بود که فانیان را به تمرد و سرکشی فرا خواند؛ نخستین کسی که راست ایستاد و شجاعانه به چالش پرداخت. نه افسانه‌های خدایان مقهورش کرد، نه رعد و تندر و نه تهدید غران آسمان... مذهب زیر پای او خرد می‌شود و با پیروزی او تا بلندای آسمان‌ها اوج می‌گیریم.

اختلاف میان فلسفه‌ی طبیعت اپیکور و دموکریت که در پایان فصل بررسی تفصیلی مطرح کردیم، با دقّت شرح داده شده و در تمام حوزه‌های طبیعت تأیید شده است. بنابراین در فلسفه‌ی اپیکور اتم‌باوری با همه‌ی تضادهای‌اش جاری است و چون علم طبیعیِ خودآگاهی کامل شده است. این

خودآگاهی در شکلِ فردیّت انتزاعی اصلی مطلق است. بدین‌گونه، اپیکور اتم‌باوری را به نتیجه‌ی نهایی‌اش رساند که عبارت است از انحلال آن و مخالفت آگاهانه با عمومیت. از سوی دیگر، از نظر دموکریت اتم فقط بیانِ عینیِ عامِ تحقیقِ تجربیِ طبیعت درکل است. از این رو اتم را مقوله‌یی محض و انتزاعی می‌داند، فرضیه‌یی که نتیجه‌ی تجربه است و نه یک اصل فعال. بنابراین، این فرضیّه واقعیّت نمی‌پذیرد؛ همان‌گونه که نقش تعیین‌کننده‌یی در پژوهش واقعی طبیعت ندارد.

* * *

(۱) دیوگنس لائرتیوس، دوم، ۳، ۱۰.
(۲) ارسطو، *متافیزیک*، یکم، ۵ (۲۵، ۹۸۶). یگانه، خداست.
(۳) ارسطو، *درباره‌ی آسمان‌ها*، یکم، ۳ (۲۴-۴ و ۲۷۰): به نظر می‌رسد که نظریّه‌ی ما تجربه را تأیید کرده و با تجربه تأیید شده است. زیرا تمام انسان‌ها درکی از سرشت خدایان دارند، و همه‌ی کسانی ــ خواه بَربَر یا یونانی ــ که در کلّ به وجود خدایان معتقدند، یقیناً به این دلیل که فرض می‌کنند فناپذیر به فناناپذیر پیوسته و هرگونه فرض دیگری را قابل‌درک نمی‌دانند، می‌پذیرند که برترین جایگاه بـه خـدا تـعلق دارد. در ایـن صورت اگر الوهیّتی وجود داشته باشد، که یقیناً وجود دارد، آن‌چه ما هم‌اکنون درباره‌ی جوهر جسمانی اولیه گفتیم درست بوده است. همین وجود صرفِ حواسّ برای آن‌که ما را به این حداقّل یقین انسانی متقاعد کند کافی است. چون در سراسر زمانِ گذشته، تا آن‌جا که میراث مستند ما نشان می‌دهد، به نظر نمی‌رسد هیچ‌گونه تغییری نـه در طـرح کـلی دورافتاده‌ترین آسمان و نه در هیچ‌کدام از بخش‌های خاص آن رخ داده باشد. نام مشترکی که از نیاکان دور به روزگار ما انتقال یافته نیز نشان می‌دهد که آنان آن را به همان نحو درک می‌کردند که ما شرح داده‌ایم. هر کس باید بپذیرد که اندیشه‌های همانند نه یک بار و دوبار، بلکه بارها به ذهن انسان‌ها خطور می‌کند. و به این ترتیب با اشاره به این که جسم اولیه چیز دیگری است فراسوی زمین، آتش، هوا و آب، آنان به برترین جایگاه نامی از خود می‌دهند، اتر (اثیر) مشتق از این واقعیت که در ابدیّت زمان «همیشه می‌پوید.»
(۴) همان، دوم، ۱ (۵-۲ و ۲۸۴ و ۱۵-۱۱ و ۲۸۴): پیشینیان، آسمان یا

جایگاه اعلا را به خدایان به‌عنوان تنها هستی فناناپذیر اختصاص دادند؛ و استدلال کنونی ما، زاده‌نبودن و فناناپذیر بودن آن را تصدیق می‌کند. علاوه بر این، از هیچ گونه ناراحتی فناپذیر متأثر نیست. ... نه‌تنها مناسب‌تر است که ابدیّت آن را درک کنیم، بلکه تنها بر اساس این فرضیه می‌توانیم نظریّه‌یی مناسب با پیش‌گویی‌های عامه‌ی مردم درباره‌ی طبیعت الهی ارائه کنیم.

(۵) **ارسطو، متافیزیک**، یازدهم (دوازدهم)، ۸ (۳ و ۱۰۷۴، ۳۸-۳۱ و ۱۰۷۴): بدیهی است که فقط یک آسمان وجود دارد. ... نیاکان باستانی ما از دیرینه‌ترین اعصار، سنتی را به‌شکل اسطوره به اعقاب‌شان سپرده‌اند مبنی بر این‌که این اجسام خدایان‌اند و این‌که الوهیّت همه‌ی طبیعت را در بر گرفته است. بعداً بقیه‌ی سنت در شکل اسطوره‌یی و به‌منظور اقناع توده‌ی مردم و به جهت استفاده‌ی قانون و مصلحت همگانی افزوده شده است. می‌گویند که این خدایان به شکل انسان و یا همانند برخی جانوران دیگر هستند؛ آنان مطالب دیگری را همانند آن‌چه که ما ذکر کرده‌ایم نیز می‌گویند. امّا اگر کسی نکته‌ی اول را از افزوده‌ها جدا کرده باشد و فقط آن‌چه را ایشان دریافتند یعنی این‌که جوهرهای نخستین خدایان‌اند در نظر گیرد، آن‌گاه از آن باید چون سخنی هوشمند یاد کرد؛ و باید اندیشید که در شرایطی که محتملاً هر هنر و علمی که اغلب تا حد امکان رشد داده شده بود بار دیگر از میان رفته، این عقاید همانند بقایای گنجینه‌ی باستانی تاکنون حفظ شده است.

(٦) **دیوگنس لائرتیوس**، دهم، ۸۱: هنوز باید به نکته‌ی دیگری اشاره کرد؛ این‌که بزرگ‌ترین نگرانی ذهن آدمی از این باور برمی‌خیزد که اجسام آسمانی قدسی و فناناپذیرند، و این که در همان حال دارای اراده و کنش‌اند... مغایر با این عقیده... برخی شرّها را از اسطوره می‌دانند...

(٧) **همان**، دهم، ٧٦: ما مقید به این باور شده‌ایم که تغییر و تحول آسمان،

انقلاب‌های تابستانی و زمستانی، کسوف، طلوع و غروب و غیره خود به خود اتفاق می‌افتند، چه اکنون و چه در آینده، بدون آن که کسی در همان حال از سعادتِ تام جاودانگی لذت ببرد. ۷۷. زیرا اضطرابات و نگرانی‌ها... با سعادت آسمانی سازگار نیست، بلکه همیشه به ضعف و ترس و وابستگی به همسایگان مربوط می‌شود. باز باید چنین در نظر گیریم که چیزهایی که جز توده‌های آتش کروی نیستند، در همان حال به آن‌ها کرامت اعطا شده و این حرکت‌ها از روی اراده است. ... و در غیر این صورت چنین تباینی به‌نفسه کافی است تا بدترین آشوب ذهنی دامن‌گیرمان شود.

(۸) **ارسطو**، *درباره‌ی آسمان‌ها*، دوّم، ۱ (۲۰-۱۸ و ۲۸۴): بنابراین ما نباید افسانه‌ی کهنی را باور کنیم که می‌گوید عالم نیازمند چند اطلس است تا آن را به سلامت نگه دارند.

(۹) **دیوگنس لائرتیوس**، دهم، ۸۵: در نتیجه تو (یعنی پیثوکلس) آن‌ها را درست بدان و بیاموز و با مطالب اصلی نامه‌ام به هرودوتوس هماهنگ کن.

(۱۰) **همان**، دهم، ۸۵: در قدم اول، به یاد داشته باش که شناخت پدیده‌های سماوی مثل هر چیز دیگر، صرف‌نظر از این که به چیزهای دیگر وابسته و یا مجزا از آنان باشد، درست مثل علوم دیگر غایتی ندارد جز آرامش ذهن و اطمینان استوار.

- **همان**، دهم، ۸۲: اما آرامش ذهنی به‌معنی رهاشدگی از همه‌ی این اضطرابات و یادآوریِ مداومِ برترین و مهم‌ترین حقایق است.

(۱۱) **همان**، دهم، ۸۷: زیرا زندگی کنونی ما نیازی به ایدئولوژی‌ها و عقاید خطا ندارد؛ تنها نیاز ما وجودِ فارغ از اضطراب است.

- **همان**، دهم، ۷۸: به‌علاوه باید توجه کنیم که به شناخت دقیق علّت چیزها که مهم‌ترین جنبه‌اش دانشِ طبیعی است دست یابیم؛ و این که شاد شدن به این موضوع وابسته است. (رجوع کنید به: درباره‌ی شناخت

پدیده‌های سماوی.)

- همان، دهم، ۷۹: آگاهی از علت طلوع و غروب و انقلابات تابستانی و زمستانی و کسوف و موضوعاتی از این دست نقشی در شادی‌مان ندارد؛ اما آنان که از چنین مطالبی به‌خوبی آگاه هستند و با این وجود از چیستیِ واقعیِ اجسام آسمانی و مهم‌ترین علل پدیده‌ها غافل‌اند، همان اندازه ــ و شاید حتی بیشتر ــ واهمه دارند که آنانی که فاقد چنین اطلاعاتی هستند.

(۱۲) همان، دهم، ۸۶: ما نه جویای آن هستیم که با آن‌چه نـاممکن است درگیری قهرآمیزی داشته باشیم و نه همه‌ی مطالب را تماماً درست درک می‌کنیم، و نه رفتارمان همیشه به آن وضوحی است که درباره‌ی زندگی انسان بحث می‌کنیم و یا اصول اخلاق را به‌طور عام شرح می‌دهیم... به‌طور مثال، این که تمام هستی شامل اجسام و طبیعت نامحسوس است، یا این که عناصر غاییِ چیزها تقسیم‌ناپذیرند، یا هر گونه قضیه‌ی دیگری که فقط یک توضیح از پدیدارها را امکان‌پذیر می‌داند. اما این موضوع در مورد پدیده‌های سماوی صادق نیست.

(۱۳) همان، دهم، ۸۶: در همه حال، این‌ها تصدیق علل گوناگونِ وقوع‌شان و اهمیت چندجانبه‌ی آن‌هاست که هیچ‌کدام در تعارض با احساس و سرشت آن‌ها نیست. زیرا در مطالعه‌ی طبیعت (فیزیولوژی) نباید با مفروضات تهی و قوانین دلبخواه سازش داشته باشیم، بلکه [باید] دنبال جنبه‌ی اقناع‌کننده‌ی امور واقع باشیم.

(۱۴) همان، دهم، ۹۲.

(۱۵) همان، دهم، ۹۴.

(۱۶) همان، دهم، ۹۵ و ۹۶.

(۱۷) همان، دهم، ۹۸.

(۱۸) همان، دهم، ۱۰۴: و (اپیکور می‌گوید) شیوه‌های متنوع دیگری هست که ممکن است از طریق آن‌ها تندرها تولید شود. مستثنی کردن اسطوره

تنها یک شرط ضروری است، و در صورتی چنین خواهد شد که انسان به امور واقع به‌درستی توجه کند و از آن‌ها برای تفسیر آن‌چه مبهم است استنتاجاتی بکند.

(۱۹) همان، دهم، ۸۰: پس وقتی درباره‌ی علل پدیده‌های سماوی که همه‌ی آن‌ها ناشناخته‌اند تحقیق می‌کنیم، باید تنوع راه‌هایی را که در آن‌ها رویدادهای مشابه در محدوده‌ی تجربه‌ی ما اتفاق می‌افتند، در نظر بگیریم.

- **همان**، دهم، ۸۲: اما آرامش ذهنی به‌معنای رها شدن از تمام این اضطراب‌هاست... بنابراین باید به احساسات موجود و ادراکات حسّی، خواه آنان که به‌طور عام از آنِ بشر هستند و خواه آنان که مختص به افراد هستند توجه کنیم؛ و نیز به همه‌ی شواهد روشن و در دسترسی توجه کنیم که هم‌چون ملاک حقایقِ موجود تلقی می‌شوند. زیرا با مطالعه‌ی آن‌ها به‌درستی به علت‌شان پی می‌بریم و سرچشمه‌ی آن آشفتگی و هراسی را از خود دور می‌کنیم که در ارتباط با پدیده‌های سماوی و رویدادهای دیگر آرامش انسان‌ها را به‌شدت بر هم می‌زند.

- **همان**، دهم، ۸۷: برخی پدیده‌ها در تجربه‌ی ما متضمّن شواهدی است که با توجه به آن‌ها می‌توان آن‌چه را در آسمان می‌گذرد تفسیر کنیم. ما می‌توانیم چگونگی رخدادِ واقعی تجربه‌ی خود را مشاهده کنیم، اما نمی‌توانیم نحوه‌ی وقوع پدیده‌های سماوی را ببینیم. چرا که احتمالاً علل گوناگونی باعث بروز آن‌ها می‌شود. ۸۸: البته ما باید هر امر واقع را چنان‌که رخ داده مشاهده کنیم، و به‌علاوه آن را از سایر رخدادهای مرتبط با آن جدا کنیم؛ وجود علل مختلف برای وقوع یک رویداد با واقعیت‌های تجربی ما در تضاد نیست.

(۲۰) همان، دهم، ۷۸: به‌علاوه، ما باید چنین نکاتی را به‌عنوان تکثرِ علل و یا حدوث شناسایی کنیم...

- **همان**، دهم، ۸۶: به هرحال، وقوع این‌ها (پدیده‌های سماوی) ناشی از

علل متنوعی است... .

- همان، دهم، ۸۷: اگر همه چیز را بتوان با کثرت علل توضیح داد، با تداوم بی‌وقفه آن‌ها روبه‌رو خواهیم بود... آن‌گاه بـه‌زودی مـی‌توان چیزهایی را که در مورد آن‌ها ادعای معقولی می‌شود درک کرد...

(۲۱) همان، دهم، ۹۸: کسانی که فقط یک توضیح را می‌پذیرند در تعارض با واقعیت‌ها قرار می‌گیرند و به کلّی از مسیری که انسان می‌تواند به شناخت نایل شود دور می‌شوند و به خطا می‌روند.

- همان، دهم، ۱۱۳: هنگامی که واقعیت‌ها حاکی از وجود علل مختلف است، قائل شدن به علّتی واحد برای توضیح این اثرات نشانه‌ی دیوانگی و ناسازگاری غریب است؛ با وجود این، طرفداران بی‌پروای اختربینی چنین کرده‌اند؛ همان‌ها که با تحمیل وظایف پرمسئولیت و خسته کننده بر دوش الوهیت، علل بی‌معنایی را برای ستارگان قائل هستند.

- همان، دهم، ۹۷: اکنون نظمِ مدارهای ستارگان را با هـمان شـیوه‌یی توضیح می‌دهیم که رویدادهای معمولیِ در چارچوب تجربه‌ی خود را؛ در توضیح این موضوع نباید به طبیعتِ قدسی استناد کرد، بلکه بـاید طبیعت را از ادای چنین وظیفه‌یی رهانید و در رستگاری کامل حـفظ کرد. در غیراین‌صورت، کل بررسی پدیده‌های سماوی عبث خواهد بود؛ و چنین نکته‌یی دامن‌گیر کسانی شد کـه بـه روش مـمکن تـوجه نکردند، بلکه به این حماقت دچار شدند که چنین رویدادهایی فقط به یک طریق اتفاق می‌افتند و سایر طـریقه‌های مـمکنِ دیگـر را انکـار کردند، و به این طریق به قلمرو نامفهوم در غلتیدند و قادر نشدند که دیدگاهی جامع از امور واقع داشته باشند که چون سرنخی برای موارد دیگر درنظر گرفته شود.

- همان، دهم، ۹۳: ... نیرنگ‌های پَست اختربینان در او بی‌تأثیر بود...

- همان، دهم، ۸۷: ... ما یقیناً از بررسی طبیعت کاملاً دور می‌شویم و به

اسطوره در می‌غلتیم.

- **همان**، دهم، ۸۰: ... بنابراین ما باید... درباره‌ی علل پدیده‌های سماوی، که تماماً ناشناخته‌اند تحقیق کنیم، (...) چون کسانی که تفاوت بین آن‌چه حاصل علّت واحدی است یا از آن سرچشمه می‌گیرد و آن‌چه را که ممکن است نتیجه‌ی یکی از چند علت گوناگون باشد تشخیص نمی‌دهند، این واقعیّت را نادیده می‌گیرند که ابژه‌ها فقط از یک فاصله دیده می‌شوند و نسبت به شرایطی که به ذهن آرامش می‌بخشد یا آن را ناممکن می‌کند غافل‌اند. با چنین اشخاصی باید با تحقیر رفتار کرد.

(۲۲) **همان**، دهم، ۸۰: نباید فرض کنیم که رویکردمان به این مطالب فاقد دقت است، زیرا نیازمندیم از آرامش و شادی‌مان مطمئن باشیم.

(۲۳) **همان**، دهم، ۷۸: ... بلکه موضع ما باید این باشد که چیزی که محرک تعارض یا تشویش است با طبیعتِ جاودانی و قدسی سازگار نیست. و ذهن آدمی توانایی دستیابی به این حقیقت مطلق را دارد.

(۲۴) ر. ک. **ارسطو**، ***درباره‌ی آسمان‌ها***، یکم، ۱۰.

(۲۵) **همان**، یکم، ۱۰ (۲۶-۲۵ و ۲۷۹): فرض کنید که جهان از عناصری شکل می‌گرفت که قبلاً به‌صورتِ دیگری جز آن‌چه اکنون هستند مشروط شده بود. پس...اگر شرط آن عناصر همیشه چنین بود و نمی‌توانست جز این باشد، جهان هرگز نمی‌توانست هستی یابد.

(۲۶) **آتنائوس**، ***میهمانی دانش‌آموختگان***، سوم، ۱۰۴: ... هرکس... برای تأیید نظر خریسیپوسِ شریف به‌خاطر درک زیرکانه‌اش از «طبیعتِ» اپیکور می‌بایست دلیل کافی داشته باشد؛ هم‌چنان که به‌خاطر این گفته‌اش که در مرکز فلسفه‌ی اپیکور، ***شکم‌چرانی*** ارختراتوس قرار دارد... .

(۲۷) **لوکرتیوس**، ***درباره‌ی طبیعت چیزها***، یکم، ۷۰-۶۳، ۸۰-۷۹.

بخشی از پیوستِ
نقد جدلِ پلوتارک با الهیات اپیکور[۱۶]

[II ـ جاودانگی فردی]

۱ـ درباره‌ی فئودالیسم دینی، دوزخ عامّه

این بررسی بار دیگر بر اساس آموزه‌ی وجود دائـمی روان، بـه رابـطه‌های ستمکاران و رذل‌ها، سپس توده‌ی مردم و نافرهیختگان و سرانجام شایستگان و خردمندان [۱۷] (C.1 . ۱۱۰۴ .) تقسیم می‌شود. نفسِ این تقسیم به تمایزات کیفیِ ثابت نشان می‌دهد که تا چه‌اندازه درک پلوتارک از اپیکور، که به‌عنوان فیلسوف، روابط ذاتی روان انسانی را در کل بررسی می‌کند، ناچیز است.

پلوتارک سپس به ترس به‌عنوان عاملی برای اصلاح ستمکاران مـتوسّل می‌شود و از این طریق دهشت‌های دنیای زیرین را برای آگاهی حسی توجیه می‌کند. پیش‌تر این ایراد را بررسی کرده‌ایم. از آن جا که در ترس و به‌ویژه در ترس درونی که فرونشاندنی نیست، انسان به‌عنوان حیوان تعیّن داده می‌شود ما در مجموع به این موضوع نمی‌پردازیم که چگونه حیوان مهار می‌شود.

اکنون به نظر تـوده می‌پردازیم، هر چند که در پایان آشکار می‌شود که شمار اندکی از مردم از این مفهوم مستثنی می‌شوند؛ حتی، به‌واقع همه‌ی مردم، باید بگوییم همه‌ی انسان‌ها، به این عنوانِ برجسته مزین می‌شوند.

«میان توده‌یی که از آن‌چه پس از مرگ روی می‌دهد هراسی ندارند، امیدِ اسطوره‌یی به زندگیِ ابدی و اشتیاق به هستی، یعنی کهن‌ترین و قدرت‌مندترینِ همه‌ی سائق‌ها، مسرّت و احساس شادی ایجاد کرده،

بر آن هراسِ کودکانه غلبه می‌کند. (C.1 . و ۱۱۰۴) از این‌رو، کسی که فرزندان، همسر و دوستان خود را از دست داده بیشتر دوست دارد آن‌ها در جایی باشند که حتی اگر سختی می‌کشند به زندگی ادامه دهند تا کلاً از دست رفته و نیست و نابود شده باشند. از سوی دیگر، آن‌ها مشتاقانه به چنین اظهاراتی گوش می‌سپارند که: "درگذشتگان به جایی دیگر می‌روند و محلّ اقامت‌شان را تغییر می‌دهند" و یا به هر گفته‌ی دیگری که بر آن است که مرگ فقط تغییر مأوای روان است و نه نابودی آن... .(C.1 . ۱۱۰۴) عبارت‌هایی هم‌چون "از دست رفت"، و "نابود شده است" و "او دیگر نیست" آنان را مضطرب می‌کند... کسانی که می‌گویند "ما انسان‌ها فقط یک بار به دنیا می‌آییم، کسی نمی‌تواند بار دومی متولد شود." مرگ محض را در ذهن خود تداعی می‌کنند... از آن جا که زمانِ حال برای‌شان کم‌ارج است و یا در مقایسه با ابدیّت هیچ ارزشی ندارد، آن را با ناخرسندی می‌گذرانند و از فعالیّت و فضیلت غفلت می‌کنند؛ بی‌روح و بیزار از خویش، خود را مخلوقاتی یک‌روزه و موجودی گذرا و چندان بی‌ارزش می‌دانند که قابل ذکر نیستند. زیرا این آموزه که «زندگی بدونِ احساس است و هستی زایل شده است و آن‌چه احساسی ندارد به ما مربوط نیست» وحشت از مرگ را نمی‌زداید، بلکه آن را بیشتر تأیید می‌کند. زیرا این همان چیزی است که طبیعت از آن می‌هراسد... تجزیه‌ی روان به چیزی که نه می‌اندیشد و نه حس می‌کند؛ وقتی اپیکور این موضوع را با پراکندگی خلأ و اتم برجسته می‌کند، در عین حال امیدمان را به جاودانگی از میان می‌برد؛ امیدی که به‌خاطر آن (می‌توانم بگویم) همه‌ی مردان و همه‌ی زنان حاضرند توسط سگ سربروس[1] دریده شوند و دائماً با

۱ـ سِربروس: سگِ پلوتو (pluto). به‌روایت هزیود پنجاه سر داشت و به‌روایت دیگر اسطوره‌شناسان، سه سر؛ نگهبانی بود که جلوی در ورودی دوزخ قرار داشت و مانع ورود

غربال در خمره‌ی دانائیدها[1] آب بریزند تا فقط بتوانند زندگی ابدی داشته باشند و از بین نروند. (ص ۱۱۰۴ - ۱۱۰۵، C.1.)

در واقع تفاوتی کیفی میان این مرحله و مرحله‌ی پیشین نیست. بلکه آن‌چه در حالت نخست به شکل ترس حیوانی بروز یافت، در این جا به‌شکل ترس انسانی ظاهر می‌شود؛ به‌شکل احساس. محتوا یکسان باقی می‌ماند.

به ما گفته می‌شود که اشتیاق به بودن کهن‌ترین عشق است؛ مطمئناً انتزاعی‌ترین و کهن‌ترین عشق، عشق به خویشتن است، عشق به هستیِ ویژه‌ی خویش. اما چون این اظهارنظر واقعیت را بی‌پرده بیان می‌کرد، از این‌رو آن را پس گرفتند و با دادن هاله‌یی قدسی به آن از طریق هم‌ذات‌پنداری‌اش با احساسات، منزّه شده است.

از این رو کسی که همسر و فرزندش را از دست می‌دهد بیشتر تمایل دارد که آنان حتی در شرایط بد در جایی حضور داشته باشند تا به کلّی نیست و نابود شده باشند. اگر موضوع فقط عشق باشد آن‌گاه همسر و فرزند فرد می‌توانند با صفای تمام در قلب او حفظ شوند، حالتی از هستی که از وجود تجربی بسیار متعالی‌تر است. امّا اوضاع به گونه‌ی دیگری است. همسر و فرزند به‌عنوان همسر و فرزند تا جایی وجود تجربی دارند که به فرد دیگری تعلق داشته باشند که خود وجود تجربی دارد. از این رو آن فرد ترجیح می‌دهد آن‌ها، حتی با شرایط سخت نیز، جایی در فضایِ محسوس حضور داشته باشند تا این‌که هیچ‌جا نباشند: و این معنایی جز این ندارد که فرد خواستار حفظِ شعورِ وجود

زندگان به قلمرو مردگان و گریز مردگان از اسارت‌شان می‌شد.

۱ـ دانائیدها: پنجاه دختر دانائوس (Danaus) شاه. آنان نامزد پنجاه عموزاده‌ی‌شان می‌شوند. اما پیش از انجام مراسم ازدواج برای جلوگیری از توطئه‌ی احتمالیِ عموزادگان علیه پدر، در توطئه‌ی قتل آنان شرکت کرده و به همین دلیل محکوم می‌شوند تا در جهنم خمره‌یی را با غربال از آب پرکنند؛ آن‌چه معرّف مجازات ابدی است.

تجربیِ خویش است. پوشش عشق سایه‌یی بیش نبوده است. «منِ» عریانِ تجربی یعنی عشق به خویشتن، که کهن‌ترین عشق است، اصلی است مرکزی که در هیچ شکلِ مشخص و آرمانی جان تازه‌یی نیافته است.

پلوتارک باور دارد که واژه‌ی «تغییر» طنینی دل‌نوازتر از «اضمحلال تام و تمام» دارد. امّا چنین نیست که تغییر از نوع تغییر کیفی باشد؛ فرض بر آن است که منِ فردی در هستی فردی‌اش باقی بماند؛ پس این واژه فقط تصور حسّی چیزی است که مصداق آن واژه است و باید به معنای تصدیق معنای مخالف باشد. قرار نیست همین‌که چیزی در تاریکی قرارگرفت تغییر پیدا کند. جهش کیفی ــ و هر تمایز کیفی یک جهش است و بدون چنین جهشی وجودِ مثالی معنا ندارد ــ با دخالت فاصله‌یی خیالی تیره و تار می‌شود.

پلوتارک همچنین می‌اندیشد که این آگاهی... .[1]

۱ـ دست‌نوشته در این جا ناتمام می‌ماند.

بخشی از یادداشت‌های پیوست
نقد جدِل پلوتارک با الهیات اپیکور

I ـ رابطه‌ی انسان با خدا

۱ـ ترس و وجود آن‌جهانی

۱ـ پلوتارک: باید بگویم این که اپیکور در واقع زندگی خوش را ناممکن می‌داند (گردآورده‌ی تسیلاندر) II، ۱۱۰۰: ... نکته‌یی است درباره‌ی لذّت که آنان از این نظرات استنتاج می‌کنند (یعنی از سوی خود اپیکور): [این که] ... نظریّه‌ی‌شان ... ترس خرافه‌آمیز شخص را هر چند به‌نحوی برطرف می‌کند، اما هیچ شادی و خرسندی از خدایان را برای ما به ارمغان نمی‌آورد.

۲ـ (هولباخ)، نظام طبیعت (لندن، ۱۷۷۰) بخش دوم، ص ۹.[۱۹]: اندیشیدن به عواملی چنین قدرت‌مند همواره با ایجاد وحشت همراه بوده است؛ نام‌شان همواره برای انسان یادآور بدبختی‌های خود یا تبارش بوده است؛ اگر امروز می‌ترسیم به این علت است که نیاکان‌مان هزاران سال ترسیده‌اند. اندیشه‌ی الوهیّت همیشه محرک افکاری رنج‌آور در ماست... هرگاه نام‌اش را می‌شنویم ترس‌ها و اندیشه‌های تیره‌ی کنونی... به ذهن خطور می‌کند. ر.ک. ص ۷۹.

وقتی انسان رفتار اخلاقی خود را بر خصلتِ نه‌چندان اخلاقیِ خدایی بنا می‌کند که رفتارش متلوّن است، آن‌گاه هرگز نمی‌تواند بفهمد چه دِینی به خدا

یا چه دِینی به خود یا به دیگران دارد. بنابراین هیچ چیز خطرناک‌تر از این نیست که انسان متقاعد شود که هستیِ فوق طبیعت وجود دارد، وجودی که عقل باید در برابرش خاموش بماند و برای آن که رستگار شود باید هر چیز [دنیوی] را قربانی‌اش کند.

۳ـ **پلوتارک** C.1 ، ۱۱۰۱ : وقتی مردم از او (خدا) به‌عنوان حاکمی می‌ترسند که با آدم‌های خوب مهربان و از آدم‌های بد متنّفر است، پس به‌علت ترس است که از عمل خطا پرهیز می‌کنند، و از بسیاری کارها که به جرم می‌انجامد دوری می‌گزینند؛ و چون آنان شرارت را در وجود خود مهار می‌کنند تا به‌تدریج نابود شود کمتر از کسانی عذاب می‌بینند که شرارت را در خود آزاد می‌گذارند و در اَعمالی آشکار به آب و آتش می‌زنند و فقط یک‌باره به هراس می‌افتند و پشیمان می‌شوند.

۲ـ آیین و فرد

۴ـ **پلوتارک،** C.1 . ۱۱۰۱ : (...) نه؛ هر زمان که روح به حضور خداوند ایمان داشته باشد و آن را عمیقاً درک کند، تمام دردها، ترس‌ها و نگرانی‌ها را از خود دور کرده و دستخوش چنان لذتی می‌شود که با سرمستیِ سرخوشانه و دل‌انگیز و موضوعات لذت‌بخش عشقی برابری می‌کند.

۵ـ **همان،** C.1 .

۶ـ **همان،** C.1 . ۱۱۰۲ : نه وفور شراب و گوشت بریان، که اعتماد خوش‌بینانه و باور به حضور مهربان خدا و رضای بخشاینده‌ی اوست که دل‌ها را در جشن‌ها شاد می‌کند.

۳ـ مشیّت و تنزل مقام خداوند

۷ـ **پلوتارک،** C.1 ، ۱۱۰۲ : ... خوشی‌های‌شان چه شگرف است، از آن‌روکه ایمان‌شان به خدا منزّه و پاک است؛ خدایی که راهنمای ما به همه‌ی برکات

است، نیای هر چیز شریف که در مقابل آن‌چه که پست و فرومایه است تنها رنج می‌برد. چه او خیر است و از خیر حسادت، ترس، خشم و تنفّر سر نمی‌زند؛ زیرا اگر گرما بتواند سرد کند، پس خیر هم می‌تواند زیان برساند. خشم به حکم خصلت خود دورترین فاصله را با لطف و رحمت دارد، و غضب نیز دورترین فاصله را با نیت خیر دارد، به همان‌سان که عشق و مهربانی انسان از عداوت و دهشت‌افکنی چه دور است. زیرا دسته‌یی به فضیلت و قدرت تعلق دارند و دسته‌ی دیگر به ضعف و شرارت. در نتیجه این درست نیست که الوهیّت اسیر احساساتی چون خشم و لطف باشد؛ بیشتر، از آن رو که سرشت خداست که لطف ارزانی دارد و یاری دهد. سرشت [او] این نیست که غضبناک شود و آزار رساند. ...

۸ـ **همان**: آیا فکر می‌کنید که انکارکنندگان مشیّت نیاز به کیفری دیگر دارند، و همین کافی نیست که خودشان را از چنان خوشی و شعفی شگرف محروم کرده‌اند؟

۹ـ[1] «خردمندِ ناچیز کسی نیست که خدایی عینی را نمی‌شناسد، بلکه کسی است که **می‌خواهد** چنین خدایی را بشناسد.» شلینگ، **نامه‌های فلسفی درباره‌ی جزمیّت و نقدگرایی**» (به آلمانی) در «آثار فلسفی» جلد یکم. لندشوت، ۱۸۰۹، ص ۱۲۷، نامه‌ی دوم.

به جاست دست‌کم به آقای شلینگ توصیه شود که نخستین آثارش را بازخوانی کند. به‌طور مثال در مقاله‌اش به نام «درباره‌ی "من" به‌عنوان اصل فلسفه» می‌خوانیم:

«مثلاً فرض کنیم که **خدا** به‌اعتبار آن که به‌عنوان ابژه تعیّن‌یافته هم‌چون **بنیان حقیقیِ** شناخت ما باشد، پس تا آن جا که ابژه است **به قلمرو شناخت ما** تعلّق دارد، و بنابراین نمی‌تواند برای ما آن نقطه‌یی غایی باشد که کلّ این قلمرو به آن تکیه دارد.» (C.1 . ص ۵)

۱- کلمات سیاه در نقل قول شلینگ از سوی مارکس مشخص شده است.

سرانجام، آخرین کلمات از نامه‌یی که هم‌اکنون نقل شد را به آقای شلینگ یادآور می‌شویم:

«زمان آن رسیده است که به بخش بهتر انسانیّت، آزادی اندیشه را اعلام کنیم و بیش از این تحمّل نکنیم که آنان بر از دست دادن بندهای‌شان افسوس خورند.» (C.1. ص ۱۲۹)

اگر این «زمان» در ۱۷۹۵ فرارسیده بود، در سال ۱۸۴۱ چه می‌توان گفت؟[۲۰]

به همین مناسبت شایسته است موضوعی را ذکر کنیم که کم و بیش پیش‌پاافتاده است، یعنی **دلایلِ وجود خدا**. هگل کلّ این استدلال‌های کلامی را وارونه کرده است، یعنی آن‌ها را رد کرده تا توجیه‌شان کند. این کدام متهمی است که وکیل مدافعش برای رهانیدن‌اش از کیفر او را می‌کشد؟ به‌طور مثال، هگل نتیجه‌ی حرکت از جهان به خدا را به این معنی تفسیر می‌کند: «چون تصادفی وجود ندارد، خدا یا مطلق وجود دارد.»[۲۱] هر چند که برهان کلامی عکس این است: «از آن جا که امر تصادفی از هستی واقعی برخوردار است، خدا وجود دارد.» خدا تضمینی برای جهان تصادفی است. بدیهی است که به این طریق عکس آن نیز بیان شده است.

براهین وجود خدا می‌تواند چیزی جز **همان‌گویی‌های تهی** نباشد. به‌طور مثال برهان هستی‌شناختی را درنظر بگیرید. این برهان تنها به این معنی است که:

«چیزی را که به‌نحوی واقعی تصوّر می‌کنم، از نظر من مفهومی واقعی دارد.»

یعنی بر من تأثیر می‌گذارد. به این معنا، **تمام خدایان** چه طبیعی و چه مسیحی وجود واقعی داشته‌اند. پس آیا مولوخِ باستانی حکومت می‌کرد؟ و آپولوی معبد دِلفی هم در زندگی یونانیان واقعاً قدرت داشت؟ از این منظر نقد کانت[۲۲] بی‌معناست. وقتی کسی می‌پندارد که صد تالر پول دارد، و این مفهوم

برای او دلبخواهی و ذهنی نباشد، آن‌گاه اگر به این تصور ایمان داشته باشد، صد تالرِ خیالی همان ارزشی را برای او خواهد داشت که صد تالر واقعی. به‌طور مثال، می‌تواند به‌نیروی خیال‌اش قرض بالا بیاورد؛ نیروی خیال او عمل می‌کند، به همان طریق که کل بشر به خدایان خویش بدهکار است. عکس این موضوع نیز حقیقت دارد. مثال کانت ممکن بود در خدمت برهان هستی‌-شناختی قرار گیرد. تالرهای واقعی همان‌قدر وجود دارند که خدایانِ خیالی. آیا یک تالرِ واقعی جز در خیال، یعنی فقط در خیالِ کلّیِ و یا در تصور مشترک انسان‌ها، وجود دیگری دارد؟[۲۳] اسکناس را به کشوری ببرید که استفاده از پول کاغذی در آن‌جا ناشناخته است، آن‌گاه همه به تصور ذهنی‌تان می‌خندند با خدایان‌تان به کشوری بیایید که خدایان دیگری را می‌ستایند؛ به تو نشان خواهند داد که دستخوش خیالات هستی. و به‌درستی چنین است. کسی که خدایی وِندی[۲۴] را به یونان باستان برده بود ممکن بود برهان عدم وجود این خدا را دریافته باشد. زیرا یونانیان آن خدا را نمی‌پرستیدند. آن سرزمین خاصی که قلمرو خدایانی بیگانه است، کشور عقل است که سرزمین خدایان به‌طور کلّی است؛ سرزمینی که در آن او از هستن باز می‌ماند.

در ارتباط با گزینه‌ی دوم، که چنین براهینی به براهینِ وجودِ خودآگاهیِ ذاتی انسان و توضیحات منطقی آن تبدیل می‌شوند، شواهد هستی‌شناختی را مثال می‌زنیم. کدام هستی، زمانی که به سوژه‌ی اندیشه تبدیل می‌شود، بی‌واسطه است؟ خودآگاهی.

به این معنا، هرگونه اثبات وجود خدا، براهین ناوجودِ او هستند. آن‌ها ردیّه‌هایی‌اند بر همه‌ی تصورها از خدا. اثبات حقیقی باید خصلتی متضاد داشته باشد: «چون طبیعت بد سامان داده شده است خدا وجود دارد.»، «چون جهان فاقد عقل است بنابراین خدا هست.»، «چون اندیشه‌یی نیست خدا هست.» امّا مگر این عبارات چیزی جز این را بیان می‌کنند که برای کسی که جهان را بی‌منطق می‌داند و در نتیجه خود او نیز بی‌منطق است، خدا وجود

دارد؟ یا به کلام دیگر فقدان عقل همانا اثبات وجود خداست.

«... وقتی شما ایده‌ی یک خدای عینی را پیش فرض قرار مـی‌دهید، چگونه می‌توانید از قوانینی حرف بزنید که عقل در ورای خود ایجاد می‌کند، زیرا خودمختاری فقط می‌تواند از آنِ یک هستیِ مطلقاً آزاد باشد.» شلینگ، C.1 . ص ۱۹۸ (نامه‌ی دهم)

«با پنهان کردن آن اصولی که می‌توان به‌طور عام در اختیار همه قرار داد، بر ضد بشر جرمی را مرتکب می‌شویم.» همان، ص ۱۹۹.

پیش‌نویس مقدمه‌ی جدید[۲۵]

رساله‌یی که به پیوست برای چاپ می‌فرستم قسمتی از یک کار قدیمی است که ابتدا قصد داشتم بخشی از یک شرح تفصیلی و جامع بر فلسفه‌ی اپیکوری، رواقی و شک‌گرا باشد.[۱] هر چند که در اوضاع کنونی شرایط فلسفی و سیاسیِ کاملاً متفاوتی مرا از تکمیل آن باز می‌دارد.[۲]

اکنون زمان آن رسیده که نظام‌های اپیکوری، رواقیون و شک‌گرایی درک شوند. آنان فیلسوفان خودآگاهی هستند. دست‌کم رساله‌ی کنونی نشان می‌دهد که تاکنون در حل این مسئله موفقیت اندکی حاصل شده است.

در اواخر سال ۱۸۴۱ یا اوایل سال ۱۸۴۲ نوشته شده.

انتشار در: مجموعه‌ی آثار مارکس ـ انگلس

---

۱. عبارت زیر از دست نوشته خط خورده است: «از آن جا که در این فاصله فعالیت‌های سیاسی و نیز فعالیت فلسفیِ فوری‌تری در حال حاضر مرا از پایان دادن شرح تفصیلی و کامل این فلسفه‌ها باز می‌دارد ــ و بنابراین نمی‌دانم چه موقع دوباره فرصت بازگشت به این موضوع را خواهم داشت، به همین میزان راضی‌ام...»

۲. عبارت زیر از دست نوشته خط خورده است: «فلسفه‌ی اپیکوری، رواقی، شک‌گرا، فلسفه‌های خودآگاهی که اصلاً تا زمان حال چه بسیار که از سوی فلاسفه‌ی غیرنظرور و نیز مدرّسان فرهیخته‌یی که تاریخ فلسفه هم می‌نویسند، دست کم گرفته شده است...»

دست خط مارکس از پیش نویس مقدمه‌ی جدید

توضیحات ویراستار مجموعه آثار

۱- اثر مارکس، *اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور* بخشی از تحقیقی کلّی درباره‌ی تاریخ فلسفه‌ی باستان است که از سال ۱۸۳۹ طرح آن را در ذهن داشت.

مارکس هنگام تحقیق درباره‌ی فلسفه‌ی باستان یادداشت‌هایی را درباره‌ی فلسفه‌ی اپیکور به‌طور مقدماتی تهیه کرده بود. در اوایل آوریل ۱۸۴۱ اثر خود را به‌عنوان رساله‌ی درجه‌ی دکترا به دانشکده‌ی فلسفه‌ی دانشگاه ینا ارائه کرد و در پانزدهم آوریل درجه‌ی دکترا گرفت. قصد داشت اثرش را منتشر کند و به همین منظور اهداییه و پیش‌گفتار مارس ۱۸۴۱ را نوشت. هر چند در آن زمان موفق به انتشار اثرش نشد امّا در پایان سال ۱۸۴۱ و شروع سال ۱۸۴۲ به این کار اقدام کرد.

نسخه‌ی دست‌نویس مارکس گم شده است. آن‌چه باقی مانده، نسخه‌ی ناقصی است که شخص ناشناسی نوشته است. این نسخه تصحیحات و الحاقاتی به خط مارکس دارد. متنِ بخش‌های چهارم و پنجمِ فصل اول و ضمایم بجز یک قسمت گم شده است. یادداشت‌های نویسنده در هربخش از فصل اول و دوم توسط مارکس شماره گذاری شده است. این یادداشت‌ها به‌شکل نقل‌قول از منابع و به‌علاوه‌ی تفاسیری هستند که ناقص‌اند. [در ترجمه‌ی فارسی، یادداشت‌های هر بخش در پایان همان بخش آورده شده است.]

در نخستین چاپ رساله در *بازمانده‌های ادبی مارکس، انگلس و*

فردیناند لاسال، جلد اول، اشتوتگارت، ۱۹۰۲، پاره‌هایی از ضمیمه‌ی «نقد جدلِ پلوتارک با الهیات اپیکور» و همه‌ی یادداشت‌های نویسنده بجز برخی قطعات منتخب حذف شده بود. نخستین چاپ کامل رساله (مطابق با آن بخش از دست‌نوشته که حفظ شده) از سوی انجمن مارکسیسم ـ لنینیسم CCCPSU در ۱۹۲۷ در جلد اول مجموعه‌ی آثار مارکس و انگلس با عنوان *مجموعه‌ی آثار تاریخی*، جلد اول، ص ۸۱-۳ چاپ شد.

نخستین ترجمه‌ی انگلیسی رساله را کورت کارل مرز در ۱۹۴۶ در ملبورن انجام داد. مقدمه‌ی رساله در مجموعه‌ی: ک. مارکس و ف. انگلس: *درباره‌ی دین*، مسکو، ۱۹۵۷ صص ۱۵-۱۳ چاپ شد. در ۱۹۶۷ ترجمه‌یی از سوی نورمن د. لیورگود در کتاب *فعالیت در فلسفه‌ی مارکس* انتشار یافت. دو گزیده از این رساله در کتاب *نوشته‌هایی از مارکس جوان درباره‌ی فلسفه و جامعه*، نیویورک، ۱۹۶۷، صص ۶۷-۶۰ و کتاب *کارل مارکس؛ نوشته‌های اولیه*، آکسفورد، ۱۹۷۱، صص ۲۲-۱۱ به چاپ رسید.

۲ـ در این جا مارکس به کتاب پیری گاسندی به‌نام *مخالفت روحی در کتاب دهم دیوگنس لائرتیوس درباره‌ی زندگی ارواح* اشاره می‌کند.

۳ـ مارکس هرگز طرح خود را در مورد نگارش اثر بزرگ‌تری درباره‌ی فلسفه‌ی اپیکوری، رواقی و شک‌گرایی عملی نکرد.

۴ـ این موضوع مربوط می‌شود به نکته‌ی زیر از کتاب کارل فردریش کوپن به‌نام *فردریش کبیر و مخالفانش*؛ لایپزیک ۱۸۴۰: «اپیکوریانیسم، رواقی‌گری و شک‌گرایی سیستم عصبی و جذب روده‌یِ ارگانیک دوران کهن هستند که وحدت بی‌واسطه و طبیعی آن، زیبایی و کردار اخلاقی روزگار باستان را مشروط کرد و با زوال روزگار باستان از هم پاشید.» کوپن کتابش را به مارکس هدیه کرد.

۵ـ مارکس از ترجمه‌ی آلمانی اثر هیوم *رساله‌یی درباره‌ی طبیعت انسانی* نقل می‌کند: رساله‌ی هیوم درباره‌ی طبیعت انسانی به‌همراه متن انتقادی از

لودویک هاینریش یاکوب (بند ۱، ۱۷۹۰، ص ۴۸۵).

۶ـ مارکس از نامه‌ی اپیکور به منوئسیوس نقل می‌کند. ببینید: دیوگنس لائرتیوس، *درباره‌ی توضیح زندگی فلاسفه و جزم‌گرایان*، کتاب دهم.

۷ـ Gymnosophists ـ نام یونانی برای دانایان هندی

۸ـ Ataraxy ـ در فلسفه‌ی اخلاقی یونان باستان، به‌معنای آرامش؛ در اخلاق اپیکوری، آرمان زندگی و حالت انسان دانایی است که از خلال دانش طبیعت و رهایی از ترسِ مرگ به آزادی درونی دست یافته است.

۹ـ دست‌نوشته‌های «بررسی اجمالیِ اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور» و «نتیجه» پیدا نشده است.

۱۰ـ Massilians ؛ شهروندان شهر ماسیلیا که اکنون مارسی نامیده می‌شود. این شهر در سال ۶۰۰ ق. م. توسط سیرکا به‌عنوان مهاجرنشینی یونانی از سوی فوسیان‌های یونانی بنیاد گذاشته شد.

جنگ ماریوس با قبایل سیمبری ژرمنی که به قلمرو گل‌ها و شمال ایتالیا تجاوز کرده بودند در سال ۱۰۱ ق. م. نزدیک ورسلی روی داد.

۱۱ـ در این جا مارکس به کشمکش‌های گرایشات مختلف در فلسفه‌ی آلمان در اواخر دهه‌ی سی و اوایل دهه‌ی چهل قرن نوزدهم اشاره می‌کند.

منظور مارکس از «حزب لیبرال» در این جا، هگلی‌های جوان است. پیشروترین هگلی‌های جوان (لودویگ فویرباخ، برونوباوئر، آرنولد روگه) موضع الحادی و رادیکالیسم سیاسی را اتخاذ کردند. در پاسخ به این تحوّلِ جناح چپ مکتب هگلی، فلاسفه‌ی محافظه‌کار آلمانی زیر پرچم به اصطلاح فلسفه‌ی اثباتی ــ با گرایشی دینی ـ عرفانی ــ به انتقاد از فلسفه‌ی هگل از موضع راست پرداختند. (کریستین هرمان وایسه، امانوئل هرمان فیخته جوان، فرانتس کساور فن بادر، آنتون گونتر). فیلسوفان اثباتی می‌کوشیدند تا فلسفه را از طریق این مدعا که وحی الهی تنها منبع شناخت «اثباتی» است در مرتبه‌ی پایین‌تری از دین قرار دهند.

آنان هر فلسفه‌یی که شناخت عقلانی را منشأ خود اعلام می‌داشت، منفی می‌نامیدند.

۱۲ـ مارکس در این‌جا برای توصیف خدایان اپیکور، آشکارا، نظر ارائه شده از سوی یوهان یواخیم وینکلمان را در کتاب دوجلدی‌اش به نام *تاریخ هنر باستان*، (درسدن ۱۷٦۷) در ذهن داشت: «زیبایی خدایان در سنّ مردانگی‌شان عبارت است از ترکیب نیروی سال‌های بلوغ و شادیِ جوانی؛ و در این جا عبارت است از فقدان اعصاب و رگ و پی‌ها که در شکوفایی این سال‌ها کم‌تر آشکار است. امّا در عین حال توضیحی است از خودبسندگی الهی که به قسمت‌هایی از بدن ما که به تغذیه‌اش خدمت می‌کنند نیازمند نیست؛ و این عقیده‌ی اپیکور راجع به شکل خدایان روشن می‌کند که به آن‌ها بدنی می‌دهد که شبیه بدن است و خونی که شبیه خون است؛ آن‌چه که سیسرو به‌طور مبهم و غیرقابل درکی در نظر می‌گیرد.»

۱۳ـ Hyrcanian Sea ـ نام قدیمی دریای خزر

۱۴ـ مرجع احتمالاً ملاحظات یوهان باتیست کارل نورنبرگر و یوهان گوتلاب شنایدر است، نگاه کنید به *آثار دیوگنس لائرتیوس*، نورنبرگ، ۱۷۹۱ و *فیزیک اپیکور*، لایپزیک، ۱۸۱۳.

۱۵ـ این فرد، مترودوروس لمپساکوس مرید اپیکور نیست، بلکه مترودوروسِ چیئوس، مرید دموکریت است که نام‌اش از سوی استوبائوس به‌اشتباه به‌عنوان معلّم اپیکور ذکر شده است. همین مطالب را می‌توان در پنجمین دفتر یادداشت‌های [مارکس] درباره‌ی فلسفه‌ی اپیکور یافت.

۱٦ـ دو پاره از ضمیمه حفظ شده است: شروع اولین بخشِ قسمت دوم و یادداشت‌های نویسنده درباره‌ی قسمت اول. عنوان کلّی ضمیمه که در نخستین پاره مفقود است، در این جا مطابق با محتوای آن بازآفرینی شده

است. متن این پاره تقریباً کلمه به کلمه مطابق است با متن سومین دفتر یادداشت‌ها درباره‌ی فلسفه‌ی اپیکور که با دستخط فرد ناشناخته‌یی روی همان صفحه‌های متن دفترچه‌های یادداشت نوشته شده است. بر این اساس برخی از محققّان بر این نظرند که این قطعه به رساله‌ی دکترا تعلّق ندارد، بلکه بخشی از اثر مفقود شده‌یی درباره‌ی فلسفه‌ی دوران باستان است. هر چند محتوای این پاره و نقل‌قول‌های آن از پلوتارک ارتباط نزدیکی با یادداشت‌های نویسنده بر ضمیمه دارد. از آن جا که بر اساس اطلاعات موجود قضاوت نهایی درباره‌ی این که این قطعه متعلق به چه متنی است امکان‌پذیر نیست، در این چاپ به‌عنوان جزئی از رساله‌ی دکترا چاپ می‌شود.

۱۷ـ مرجع عبارت است از ادراک رمزآمیز پلوتارک از سه مقوله‌ی جاودانه موجود انسان.

۱۸ـ در دست‌نویس یادداشت‌های نویسنده همه‌ی نقل‌قول‌ها از متن اصلی یونانی یا لاتین آورده شده است. در حالی که مارکس در **یادداشت‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی اپیکوری**، نقل‌قول‌ها از دیوگنس لائرتیوس را از نسخه‌ی پیرگاسندی (لیون، ۱۶۴۹) می‌آورد، در رساله‌ی دکترا نقل‌قول‌های دیوگنس لائرتیوس را مطابق با نسخه‌ی تاوختیتس می‌نویسد: ***درباره‌ی زندگی فیلسوفان***، کتاب دهم، بخش ۱ـ۲، لایپزیک، ۱۸۳۳).

۱۹ـ مارکس (در دست‌نویس به زبان فرانسه) از کتاب ***سیستم طبیعت یا درباره‌ی قانون جهان فیزیکی و جهان اخلاقی*** نوشته‌ی م. میرابو، منشی دائمی و حامی آکادمی فرانسه، لندرس ۱۷۷۰، مثال می‌آورد. نویسنده‌ی واقعی کتاب فیلسوف فرانسوی پل هولباخ بود؛ کسی که به‌خاطر پنهان‌کاری نام جی. میرابو، منشی آکادمی فرانسه، را بر کتاب خود گذاشت. (جی. میرابو در سال ۱۷۶۰ درگذشت.)

۲۰ـ هر دو کتاب فردریش شلینگ که مارکس از آن نقل می‌کند (**نامه‌های فلسفی درباره‌ی جزمیّت و نقد، و درباره‌ی «من» به مثابه‌ی اصول فلسفه یا درباره‌ی آن‌چه که در دانش انسانی نامشروط است**) در سال ۱۷۹۵ به بازار آمد. بعدها شلینگ دیدگاه‌های مترّقی خود را انکار کرد و به عرفان دینی گرایش یافت. در سال ۱۸۴۱ شلینگ از سوی صاحب‌منصبان پروسی به دانشگاه برلین دعوت شد تا با تأثیر نمایندگان مکتب هگلی و به‌ویژه با هگلی‌های جوان مقابله کند.

۲۱ـ احتمالاً مارکس به سیزدهمین خطابه‌ی هگل درباره‌ی تاریخ دین که در دوره‌ی تابستانی ۱۸۲۹ در دانشگاه برلین ارائه شد، نظر دارد.

۲۲ـ مرجع نقد کانت است در مورد روش‌های گوناگون اثبات وجود خدا که در اثرش *نقد عقل محض* آورده بود.

۲۳ـ مارکس به این تذکّر کانت در اثرش *نقد عقل محض* اشاره می‌کند که در ارتباط است با تأمّل درباره‌ی معنی منطقیِ عناصر استدلال (مبتدا، خبر و فعل ربطی «هستن»): «... صد تالر واقعی بیش از صد تالر سکه نیست. از آن جا که این دوّمی دلالت دارد بر مفهوم و اولی بر ابژه و بدیهی دانستن ابژه، پس باید اولی حاوی مضمونی بیش از دوّمی باشد، در این حالت ادراک من همه‌ی ابژه را توضیح نمی‌دهد و بنابراین ادراک دقیقی از آن نیست، هر چند موقعیّت مالی من از صد تالر واقعی به‌مراتب بیش‌تر تاثیر می‌پذیرد تا فقط از مفهوم صرف آن (یعنی از امکان آن). زیرا ابژه آن‌چنان که عملاً وجود دارد، به‌صورت تحلیلی ادراک مرا شامل نشده است، بلکه به‌صورت ترکیبی به ادراک من (که تعیّنی از وضع من است) اضافه شده است؛ با این همه صد تالر تصورشده، از طریق هستی یافتن در خارج از ادراک من افزایش نمی‌یابد.»

۲۴ـ Wends ـ نام قدیم قبایل اسلاو غربی.

۲۵ـ در پایان سال ۱۸۴۱ و شروع سال ۱۸۴۲ مارکس باز هم تلاش کرد تا

رساله‌اش را به چاپ برساند. او به طرح مقدمه‌ی جدیدی پرداخت که در آن بسیاری از قطعات تغییر می‌کرد و یا حذف می‌شد. احتمالاً در همان دوره بود که او یادداشت بر ضد شلینگ را نوشت که با دست‌خط مارکس به نسخه‌ی رونوشت دست‌نوشته اضافه شد.

منتشر می‌شود

کارل مارکس، زندگی و دیدگاه‌های او

نوشته‌ی مرتضی محیط

به‌قول اریش فروم: «از طنزهای عجیب روزگار یکی آن که هیچ حدّ و مرزی بر سوءتفاهم نسبت به تئوری‌ها و تحریف آن‌ها وجود ندارد، آن هم در دورانی که امکان دست‌رسی به منابع نامحدود است؛ و در این پدیده هیچ نمونه‌یی جدّی‌تر از آن‌چه در چند دهه‌ی اخیر بر سرِ تئوریِ‌های کارل مارکس رفته است وجود ندارد. در مطبوعات، در سخنرانی‌های سیاستمداران، در کتاب‌ها، در مقالاتِ دانشمندان علوم اجتماعی و فلاسفه‌ی سرشناس دائم به مارکس و مارکسیسم اشاره می‌شود، امّا جز مواردی استثنایی به نظر می‌رسد که این سیاستمداران و این مطبوعات‌چیان هرگز حتی به یک سطر از نوشته‌های مارکس هم نگاه نکرده‌اند.»

هنگامی که مارکس در مارس ۱۸۸۳ درگذشت، عملاً کوهی از دست‌نوشته، نامه، یادداشت و کتاب و مجله و نشریات مورد مطالعه و حاشیه‌نویسی شده برای فردریک انگلس برجای گذاشت.

انتشار ترجمه‌ی انگلیسی بسیاری از دست‌نوشته‌های مارکس در سال‌های دهه‌ی ۱۹۶۰ آغاز شد و مجموعه‌ی آثار ۵۰ جلدی مارکس و انگلس ــ که باز هم چنان که خواهیم دید دربرگیرنده‌ی کل آثار مارکس نیست ــ از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ آغاز شد و تا اواخر دهه ۱۹۹۰ هنوز به پایان نرسیده بود.

کتاب حاضر زندگی و آثار مارکس را تا اوایل سال ۱۸۴۷ دربر می‌گیرد. این پروژه در حال حاضر ادامه دارد. هدف این کتاب آن بوده است که ضمن دنبال کردن دیدگاه مارکس و تکامل آن در مراحل مختلف فعالیت سیاسی‌اش از طریق نقل وسیع بخش‌های اصلیِ نوشته‌های او، به زندگی خصوصی و شخصیِ او هم اشاره کند.

دست زدن به چنین کاری البته خطرات خود را نیز خواهد داشت. به‌قول مک‌للن: «تظاهر به انعکاس تصویری بی‌طرفانه از زندگیِ هرکس کاری نامکن است ــ چه رسد به زندگی مارکس». با این همه، کوشش این بوده است که این نقص با نقل بخش‌های هرچه وسیع‌تری از آثار او تا جای ممکن جبران شود.

منتشر شده است

توصیف، تبیین و نقد

نوشته‌ی کمال خسروی

مقالات این مجموعه، که به‌مناسبت‌های مختلف نوشته شده‌اند، با رشته تلاش در نقد هویت علوم اجتماعی و تاریخی به هم پیوند خورده‌اند. اندیشیدن مستقل از ایدئولوژی‌ها، اگر نخواهد به دام ایدئولوژی پنهان، موذی و خطرناک «پایان ایدئولوژی» بیفتد، در نخستین گام با تعیین جغرافیای علوم اجتماعی و تاریخی و تعیین هویت این مقوله‌ی «استقلال» دست به گریبان خواهد شد. و باید هم.

بنابراین تزهای مطروحه در این مقالات بی‌آن که ادعای اتکا به پژوهشی تاریخی ـ تجربی را داشته‌باشند، بیش‌تر رابطه‌ی پژوهش تاریخی ـ تجربی را با رد و اثبات تزها در علوم اجتماعی و تاریخی موردبحث قرار داده‌اند. آن‌ها بیش‌تر تلاشی هستند، بی داعیه‌ی همه‌جانبه‌گی، برای گشودن دریچه‌یی به مبحث عینیت در علوم اجتماعی و تاریخی و نقد، نه هم‌چون روش، بلکه همانا چون ساحتی نوین.

در این کتاب می‌خوانید:

۱. توصیف، تبیین و نقد.
۲. شالوده‌های ماتریالیسم پراتیکی مارکس.
۳. بحران تئوری و بحران چشم‌انداز تاریخی.
۴. نظریه و عقیده.
۵. نقدی بر معیار ابطال‌پذیری پوپر.
۶. مارکسیسم‌ها و نقد.

منتشر شده است

دربارهٔ مسئلهٔ یهود و گامی در نقد فلسفهٔ حق هگل

کارل مارکس. ترجمهٔ مرتضی محیط.

در جامعهٔ پیش‌سرمایه‌داری، امور خصوصیِ مردم، امرِ دولت، و در نتیجه، امرِ خاص یک فرمانروا بود. و انقلاب بورژوازی چه کرد؟ بنا به نظر مارکس در این کتاب:

«... انقلاب سیاسی‌یی که این قدرت حاکمه را سرنگون کرد و امور دولت را به درجه‌یی ارتقا داد که امر مردم شود، دولت سیاسی را به‌صورت موضوع مورد توجه عموم، یعنی به‌صورت یک دولتِ واقعی درآورد و به‌طور گریزناپذیری، تمام اقشار صاحب‌امتیاز، انحصارات صنفی، گروه‌های انحصاری و امتیازاتی را که نشانهٔ جدایی مردم از جماعت خود بودند، نابود کرد. به این ترتیب، انقلاب سیاسی، خصلت سیاسیِ جامعهٔ مدنی را ملغا کرد و جامعهٔ مدنی را به اجزای سادهٔ آن تقسیم نمود؛ از یک‌سو افرادِ مستقل [جامعهٔ مدنیِ بورژوایی] و از سوی دیگر، عناصر مادی و معنویِ سازمان‌دهندهٔ محتوای زندگی و موقعیت اجتماعی این افراد [دولتِ بورژوایی]. این انقلاب، روحِ سیاسی را، که گویی قطعه‌قطعه شده و بخش‌های جدا از هم آن در بن‌بست‌های جامعهٔ فئودالی پراکنده شده بود، آزاد کرد. انقلاب سیاسی، بخش‌های پراکندهٔ روح سیاسی را گرد هم آورد، آن‌ها را از مخلوط بودن با زندگیِ مدنی آزاد کرد و به‌عنوان قلمرو جماعت، یعنی امرِ عمومیِ ملت و به‌طور ایده‌آل، مستقل از آن عناصر خاص زندگیِ مدنی مستقر ساخت. فعالیت و موقعیت ویژهٔ شخص، در زندگی، اهمیتی صرفاً فردی پیدا کرد و دیگر رابطهٔ عام فرد را با کل دولت تشکیل نمی‌داد. از سوی دیگر امور عمومی به امر عام هر فرد، و وظیفهٔ سیاسی به وظیفهٔ عمومیِ فرد تبدیل شد. کمال‌یافتنِ ایده‌آلیسم دولت امّا، درعین‌حال، کمال‌یافتن ماتریالیسم جامعهٔ مدنی بود. رها شدن از یوغِ سیاسی، درعین‌حال به‌معنای رها شدن از قید وبندهایی بود که بر روح خودپرستِ جامعهٔ مدنی، مهار می‌زد. آزادیِ سیاسی، در عین حال، آزادیِ جامعهٔ مدنی از سیاست و حتی از نمودِ یک محتوای عام بود.

منتشر شده است

اطاعت از اتوریته: یک دیدگاه تجربی.

استانلی میلگرام. ترجمه‌ی: مهران پاینده ـ عباس خداقلی

اطاعت به‌علت همه‌گیر بودنش، در روان‌شناسی اجتماعی از نظر افتاده است. اما بدون درک نقش آن در شکل‌گیری عمل انسان، نمی‌توان طیف وسیعی از رفتارهای با معنی انسانی را فهمید. چون عملی که بر طبق فرمان انجام می‌شود از نظر روان‌شناسی ویژگی عمیقاً متفاوتی از رفتار خود به‌خودی دارد.

شخصی که بنا بر اعتقاد درونی از دزدی، قتل و جرح منزجر است، اگر اتوریته‌یی به او فرمان دهد این اعمال را با راحتی نسبی انجام خواهد داد. رفتاری که انجام آن برای شخصی که به میل خود عمل می‌کند غیرقابل تصور است، اگر طبق دستور باشد احتمالاً می‌تواند بدون تأمل اجرا شود.

معمای ذاتیِ اطاعت از اتوریته به قدمت داستان ابراهیم است. بررسی حاضر به این معما به‌عنوان موضوع یک بررسی تجربی برخورد می‌کند و هدف این کار فهم و بیش از آن داوریِ اتوریته از دیدگاهی اخلاقی است. از این رو آن را در جهان معاصر مطرح می‌کند.

برای بررسی دقیق‌تر عمل اطاعت من آزمایشی ساده در دانشگاه ییل انجام داده‌ام. آزمایش سرآخر می‌بایست بیش از هزار نفر را در برمی‌گرفت و می‌توانست در دانشگاه‌های بسیاری تکرار شود. از آغاز، مفهوم آزمایش ساده بود. به شخصی که به آزمایشگاه روان‌شناسی می‌آید گفته می‌شود مجموعه‌یی از اعمال را اجرا کند که به‌طور دم‌افزونی با وجدانش در تضاد قرار می‌گیرد. سوآل اصلی این است که شرکت‌کننده در آزمایش تا چه مدت و تا کجا دستورات آزمایش‌گر را اجرا می‌کند [تا سرانجام] در لحظه‌یی از اجرای اعمالی که از او خواسته می‌شود سر باز زند.

منتشر شده است

آزادی وجدان، مفهومی پساپیامبری.

نوشته‌ی حاتم قادری

مقالات این مجموعه تاحد زیادی بیانگر دغدغه‌های فکری شخصی و همچنین بازتاب حساسیت‌های فکری ـ اجتماعی است. خود نویسنده بر این باور است که برخی از این مقالات با عرف اندیشه‌های جاری چندان سازگاری ندارد و چه‌بسا تأمل در آنها و نقد بر آنها، خالی از فایده نباشد... این مقالات هم آینه‌ای از تلاش‌های فکری این ایام است و با پدیدار شدنشان تاحدی ازحق حیات نسبتاً مستقلی برخوردار شده‌اند. در این کتاب می‌خوانید:

آزادی وجدان، مفهومی پساپیامبری
عدل الهی، قراری انسانی ـ الهی
زیست چندفرهنگی از منظر اندیشه‌های سیاسی
انسان بهره‌ور، تجدد و افق‌های نو
ظرفیت‌سنجی برخی از آیات در باب آزادی
چینش و ساخت حزب در قرآن: پایه‌ای برای امتناع عقیدتی؟
آیا انقلاب‌ها منحرف می‌شوند؟
روشنفکر، است ـ باید
روشنفکری، روشنگری و احیاگری
موقعیت سرحدی امام خمینی
ملاحظات نظری در باب رهبری امام
جستاری در اندیشه‌های سیاسی امام خمینی
رمانتیسیسم و شریعتی
جمالزاده، خاطره / حکایت در پردیس ژنو
روند اصلاحات در تاریخ معاصر: از آغاز تا مشروطه
مشکله‌ی اقتصادی ما و سپهر غالب مدرنیته
مشکله / پارادکس دانشگاه در ایران کنونی